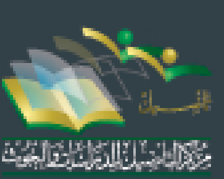


د.عبد الله بن محمد القرني

المعرفة في الإسلام

مصادرها ومجالاتها



المعرفة في الإسلام
مصادرها ومجالاتها

الطبعة الثانية

١٤٢٩هـ ــ ٢٠٠٨م

المعرفة في الإسلام

مصادرها ومجالاتها

د. عبد الله بن محمد القرني


بسم الله الرحمن الرحيم

المقَدّمَة

الحمد لله الذي فطر عباده على الحق، وجعل لهم السمع والأبصار والأفئدة لعلهم يشكرون. والصلاة والسلام على من أرسله الله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون.

أمَّا بعد: فإن تأصيل منهج الاستدلال في الإسلام أمر في غاية الأهمية والضرورة لاعتبارات كثيرة.

منها: أن الإسلام هو دين الحجة والبرهان، فليس في دين الله مسألة إلَّا والتسليم بها قائم على الدليل العقلي، سواء كان ذلك من جهة التسليم بصدق النبي ﷺ أو من جهة ما تتضمنه نصوص الكتاب والسنة من الاستدلال على مسائلها، وهذا هو مستند رجاء النبي ﷺ أن يكون أكثر الأنبياء تابعاً يوم القيامة حيث قال: «**ما من الأنبياء نبي إلَّا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليَّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة**»[١].

(١) أخرجه البخاري (٤٩٨١) و(٧٢٧٤)؛ ومسلم (١٥٢).

فهذا الحديث يبين أن ما جاء به النبي ﷺ من الوحي هو الدليل والمدلول معاً، إذ الأدلة على ثبوته متضمنة فيه.

وإذا كان الوحي متضمناً للحجة على ثبوته وعلى أصول مسائله، فإن من أهم ما يجب لتأصيل الاستدلال في الإسلام بيان تلك الدلائل مقرونة بمسائلها، وذلك ببيان الأدلة العقلية على ثبوت الوحي وصدق النبي ﷺ، مع بيان ما يتضمنه الوحي من الأدلة التفصيلية على أصول مسائل الاعتقاد، ليتحقق التكامل بين منهج الاستدلال وموضوعه، وليتميز المنهج الحق عن المناهج البدعية في دلائله وفي مسائله.

ومما يستوجب تأصيل المعرفة ومنهج الاستدلال في الإسلام ما حصل من الانحراف في الفكر الإسلامي نتيجة الخلاف حول مصدر التلقي، وما نشأ عن ذلك من إحداث مناهج بدعية في الاستدلال معارضة لمنهج الاستدلال في الإسلام، بفعل اتجاهات مختلفة، يمكن إجمالها في ثلاثة اتجاهات، هي: الاتجاه الفلسفي، والاتجاه الكلامي، والاتجاه الصوفي.

فأما الفلاسفة فقد سلكوا في استدلالهم وفيما يخوضون فيه من مسائل سبيل الفلسفة اليونانية، وبخاصة فلسفة أرسطو، الذي هو عندهم المعلم الأول، وكانوا يعتقدون أن البرهان هو ما وافق ما انتهت إليه تلك الفلسفة، لكن ذلك اقتضى التعارض التام بين مسلمات تلك الفلسفة التي هي عندهم قضايا برهانية وبين ما تدل عليه النصوص الشرعية في ذلك، فانتهوا إلى القول بأن الشرائع إنما جاءت بمخاطبة الجمهور على سبيل التخييل، وبناء على ذلك فلا يمكن عندهم أن تكون النصوص الشرعية دالة على الحق[١].

---

(١) انظر مثلاً: الأضحوية في المعاد، لابن سينا (ص٩٧ ـ ١٠٣)؛ وفصل المقال، لابن رشد (ص١٣٢ ـ ١٣٣).

وأما المتكلمون فأرادوا تقرير العقائد والرد على المخالفين بمقدمات عقلية كما يقولون. وظنوا أنه لا يمكن الاستناد إلى النصوص الشرعية إلا بعد التسليم بتلك المقدمات، فالتزموا لذلك بأصول مخالفة لما دلت عليه النصوص الشرعية، ثم حاولوا التوفيق بين تلك الأصول التي هي عندهم قواطع عقلية وبين ما دلت عليه النصوص، فالتزموا تأويل النصوص أو تفويضها، لتبقى أصولهم البدعية سالمة من المعارضة. فكان حاصل منهجهم الخطأ في الدلائل والمسائل معاً، ولو علموا أن دين الله قد كمل بالوحي، وأن ذلك يشمل الدلائل والمسائل لم يحتاجوا إلى تقرير العقائد بعقولهم، ولم يلتزموا تبعاً لذلك بأصول بدعية ليست من دين الله، فضلاً عن أن يقدموا تلك الأصول على النصوص الشرعية.

وأما الصوفية فاستندوا في معرفة الحقيقة إلى ما يسمونه بالكشف، وظنوا أن ذلك يحصل بطريق المجاهدات والرياضات الروحية، فلما تعارضت كشوفاتهم مع النصوص الشرعية حكَّموا الكشف في الشرع، وقرروا أن من يستند في معرفة الحق إلى مجرد دلالة النصوص فإنه لا يستقر له قدم، ولا يتعين له موقف كما يقول الغزالي[١].

وبذا يظهر أن الأصل الجامع لهذه الاتجاهات على اختلافها هو انحرافها في مصدر التلقي، مع دخولها في مسمى الفكر الإسلامي، مما يقتضي بالضرورة تأصيل منهج الاستدلال الحق، والكشف عن تناقض هذه الاتجاهات وما يلزم عنها من لوازم باطلة.

ومما يستوجب تأصيل المعرفة ومنهج الاستدلال في الإسلام أن الاتجاه الوضعي المعارض لحقائق الدين هو المنهج السائد في هذا العصر في المذاهب الفلسفية ونظريات ما يسمى بالعلوم الإنسانية، إذ إنها قد

(١) انظر: إحياء علوم الدين، للغزالي (١/ ١٠٤).

نشأت في ظروف خاصة، حين فزع الناس من التفسير الديني القائم على الكتب المحرفة المشتمل على ما ينافي الضرورة العقلية.

ومع أن كل ذلك مما يختص به الفكر الغربي إلا أن هذه المذاهب والنظريات قد دخلت إلى العالم الإسلامي على أيدي مفكرين ومربين، تلقوها وطبقوها دون وعي بحقيقة الإسلام، أو حقيقة ما تتضمنه تلك النظريات من المصادمة للثوابت الشرعية، وإنما يتحقق تأصيل المعرفة ومنهج الاستدلال في الإسلام بالكشف عن أصول تلك المذاهب والنظريات ونقدها.

ومما يستوجب تأصيل المعرفة في الإسلام أن الغالب على ما أصبح يعرف بأسلمة المعرفة وأسلمة العلوم هو الاهتمام بالجانب النقدي للمذاهب والنظريات المخالفة.

ومع أهمية هذا الجانب إلا إنه لا يمكن أن يحقق الهدف منه ما لم يؤسس على تصور متكامل لطبيعة المعرفة في الإسلام ومصادرها ومجالاتها. إذ إنه لا يكفي الاعتراض الجزئي على مذاهب ونظريات لها أصولها وأهدافها، بل لا بد قبل ذلك من التأصيل للمعرفة في الإسلام، ومواجهة تلك المذاهب بتصور متكامل هو الأساس والشرط الضروري للنقد التفصيلي.

ومن هنا كان الهدف من هذا الكتاب هو المشاركة في هذا السبيل الذي هو في غاية الدقة والصعوبة.

* * *

وإذا تقررت ضرورة تأصيل المعرفة في الإسلام فإن تحقيق ذلك إنما يكون بتحديد مصادرها ومجالاتها. إذ إن حقيقة الاستدلال هي الاستناد إلى مصادر محددة للمعرفة، والتسليم بدلالتها على مجالات معينة. وإنما اختلفت المذاهب الفلسفية في المعرفة باختلافها في هذا الأصل، من جهة

أن كل مذهب يقوم على التسليم بمصادر معينة هي عند أصحاب ذلك المذهب الأساس الضروري للمعرفة بحيث لا يصح الاستدلال إلا من جهة الاستناد إليها.

ويقوم المنهج الذي سلكته في هذا الكتاب على ثلاثة أسس: يتعلق أولها بالكشف عن مستند الضرورة لمصادر المعرفة في الإسلام، وأما الثاني فيتعلق بالاستدلال لمجالات المعرفة في الإسلام، وأما الثالث فيتعلق بالنقد الإجمالي للمخالفين في ذلك كله.

فأما الأساس الأول فيقوم على بيان مستند الضرورة لمصادر المعرفة في الإسلام؛ لأن المعرفة إنما تكون يقينية من جهة استنادها إلى مقدمات ضرورية بينة بنفسها، بحيث لا تحتاج إلى استدلال. بل إنما يصح الاستدلال أو يبطل من جهة دلالتها على صحته أو بطلانه.

وترجع المقدمات الضرورية للاستدلال إلى مبادئ عقلية هي مقتضى الغريزة العقلية وإلى الإدراك الحسي للواقع الخارجي.

ومصادر المعرفة في الإسلام هي مقتضى هذه المقدمات الضرورية.

فالتسليم بالوحي هو مقتضى الدلالة العقلية القاطعة على ثبوته. وذلك أن الوحي حقيقة غيبية بالنسبة لغير الأنبياء، فلا يمكن التمييز بين النبي الصادق والمتنبئ الكاذب بمجرد دعوى النبوة، بل لا بد من الأدلة التي تميز بينهما.

ومن رحمة الله بعباده أن نوَّع الأدلة على النبوة. فمنها المعجزات التي هي الآيات الحسية الخارقة للسنن الجارية، وهي تقتضي الدلالة الضرورية على صدق النبي ﷺ من جهة أنها مما يختص الله بالقدرة عليه، فهي فعل لله تعالى يقوم مقام التصديق بالقول، للتلازم الضروري بين حصولها وبين تصديق النبي ﷺ.

ومما يدل على نبوة النبي ﷺ ما يتضمنه الوحي من الدلائل المقتضية لثبوته وصدق النبي ﷺ؛ كتحدي المكذبين بالقرآن أن يأتوا بمثله، والإخبار بالغيبيات وموافقة الكشوف العلمية، ونحو ذلك من الدلائل.

ومما يدل على نبوة النبي ﷺ ما هو مقتضى النظر في حاله وصفاته ﷺ مما يستلزم صدق وثبوت نبوته، كما حصل من هرقل في سؤاله لأبي سفيان حيث استنتج من ذلك أنه هو النبي المنتظر الموعود به في كتبهم.

والمقصود هنا أن هذه الدلائل وغيرها قاطعة في الدلالة على ثبوت الوحي وصدق النبي ﷺ، مما يستلزم أن يكون الوحي مصدراً معصوماً للمعرفة، ولذلك فإنه المصدر الذي تقاس المصادر الأخرى وما تقتضيه من المعارف عليه، من جهة أنها معارف بشرية قد يطرأ عليها الخطأ، بخلاف الوحي فإنه معصوم من ذلك.

وأما التسليم بالمعارف الفطرية فهو مقتضى الضرورة العقلية. ومستند تلك الضرورة ما يجده الإنسان من نفسه من التسليم بتلك المعارف بمجرد تصورها، وذلك أنها مقتضى الغريزة العقلية، فلا يمكن الشك فيها وعدم قبولها مع بقاء الفطرة على أصلها. ولذلك فإنه لا يمكن الاستدلال على تلك المعارف إلا من جهة الكشف عن وجه الضرورة فيها.

وأما التسليم بالمعارف العقلية الاستدلالية فهو مقتضى التسليم بالمقدمات العقلية والحسية للاستدلال، وذلك أن الاستدلال العقلي لا يمكن أن يتحقق مقتضاه إلا بتحقق شرطه الذاتي، وهو المقدمات العقلية الضرورية، وشرطه الموضوعي الذي هو المعطيات الحسية. لأن المقدمات العقلية المقتضية للتصور والحكم العقلي لا بد أن تتعلق بموضوع وهو المعطيات الحسية، ولا يمكن من جهة أخرى أن تستقل الحواس بالإدراك عن التصور والحكم العقلي.

وإذا كان الاستدلال العقلي متوقفاً على تحقق هذين الشرطين لم يمكن تحقق مقتضاه مع تخلف أحدهما.

وهذه القضية هي التي افترقت لأجلها المذاهب الفلسفية في المعرفة، حيث لم يميزوا ما يختص به كل من العقل والحواس. وبناء على ذلك ادعى الحسيون أنه يلزم إذا كان الإدراك الحسي شرطاً للمعرفة أن تكون الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة، وأن التصور العقلي مجرد انعكاس للإدراك الحسي، وبذا ألغو ما يختص به العقل من التصورات والأحكام الكلية الضرورية.

وقابلهم العقليون فأقاموا مذهبهم على القول بأن العقل هو مصدر المعرفة اليقينية؛ لأنه لا يمكن الاستناد إلى الحواس في التصورات والأحكام الكلية الضرورية، مع أنها أساس اليقين في المعرفة. وشككوا مع ذلك في الحواس، وقالوا إنها وإن كانت طريقاً لإدراك الواقع الخارجي إلا أنها قد تخطئ في ذلك، وأن العقل هو الذي يحكم بصوابها أو خطئها.

وقد حاول النقديون ـ وعلى رأسهم «كانت» ـ التوفيق بين هذين الاتجاهين المتقابلين. وعلى هذا الأساس ميز «كانت» بين وظيفة العقل ووظيفة الحواس، واشترط المقدمات العقلية والمعطيات الحسية في الاستدلال العقلي، وجعل خاصية الحواس نقل المعطيات الحسية دون الحكم عليها، وجعل خاصية العقل التصور والحكم الكلي الضروري على تلك المعطيات. وأصاب في ذلك كله، لكنه أخطأ حيث حصر الاستدلال العقلي في المدركات الحسية دون الغيبيات، بدعوى أن ذلك يتنافى مع كون المعطيات الحسية هي الشرط الموضوعي للاستدلال العقلي.

وأما المعرفة في الإسلام فتقوم على إمكان الاستدلال العقلي على ما يجاوز المدركات الحسية. لكن بشرط توسط المحسوس في تلك الدلالة؛ لأن الضرورة العقلية لا تختص بالدلالة على الواقع المحسوس، بل قد

تقتضي الدلالة على وجود حقيقة ما، دون أن تكون الحواس قد أدركتها، وإنما أدركت الواسطة المقتضية لها. فلا يكون ذلك خارجاً عن قدرة العقل، ولا مخالفاً لاشتراط المدركات الحسية في الاستدلال العقلي.

وأما الأساس الثاني فهو الاستدلال لمجالات المعرفة في الإسلام، ويرتبط هذا الأساس ارتباطاً ضرورياً بالموقف من مصادر المعرفة، فمن أثبت مصدراً من مصادر المعرفة لزم أن يثبت مجالاته التي يختص بها، ومن نفى مصدراً من مصادر المعرفة لزم أن ينفي ما يختص به من المجالات.

فالذين يُشكِّكون في الحواس لا يمكن أن يثبتوا الوجود الواقعي للأشياء في الخارج؛ لأن إثباتها متوقف على الإدراك الحسي المباشر لها. وقد التزم الذين يَشكُّون في الحواس بهذا اللازم، وإن كان بعضهم قد يسلك سبيل الاستدلال العقلي على وجود الواقع الخارجي كما فعل «ديكارت» و«باركلي». لكنه لا يمكنهم الاستدلال على ذلك؛ لأن الحقائق الضرورية لا يمكن الاستدلال عليها.

والحسيون الذين يحصرون الوجود في المحسوسات لا يمكنهم أن يثبتوا ما يجاوز المحسوسات لمناقضة ذلك لأصل مذهبهم.

ومجالات المعرفة في الإسلام تشمل المعارف الفطرية، كما تشمل ما هو مقتضى الضرورة في الاستدلال العقلي، سواء كان ذلك من الواقع المحسوس أو من الحقائق الغيبية، كما تشمل ما يختص الوحي بالدلالة عليه، إذ قد يرد في الوحي ما لا يمكن العلم به بمجرد الاستدلال العقلي.

وأما الأساس الثالث فيهدف إلى نقد الأصول التي تقوم عليها المناهج المخالفة في مصادر المعرفة ومجالاتها. سواء كانت مذاهب فلسفية أو اتجاهات بدعية في الفكر الإسلامي.

ولما كان الهدف الأساس من البحث في هذه المسائل المهمة هو

تقرير مصادر المعرفة ومجالاتها في الإسلام، فقد اقتضى ذلك عدم الخوض في تفاصيل تلك المناهج، والاكتفاء بنقد ما يتعارض مع ما تقرر في مصادر المعرفة ومجالاتها في الإسلام.

ومن أمثلة ذلك أن نقد المعرفة الإشراقية لا يهدف إلى التفصيل في أصولها ولوازمها، وإنما إلى مجرد بيان بطلان تفسير الوحي تفسيراً إشراقياً. كما أن نقد الحسيين في موقفهم من الضرورة العقلية لا يهدف إلى التفصيل في أصول المذهب الحسي، وما يلزم عنه في جوانب المعرفة المختلفة، وإنما إلى مجرد بيان بطلان القول بنفي المعارف الفطرية. كما أن نقد مذهب الشكاك في الحواس لا يهدف إلى استيفاء مذاهبهم واتجاهاتهم، وإنما إلى مجرد بيان بطلان ما يخالف ما تقرر بأن الإدراك الحسي معرفة مباشرة لا يمكن الشك فيها.

وهكذا القول في جميع المسائل التي يقتضي تقريرها نقد الأصول التي تقوم عليها المناهج المخالفة في ذلك.

* * *

وقد اشتمل هذا الكتاب بعد المقدمة على تمهيد وثلاثة أبواب استوفت جميع مصادر المعرفة ومجالاتها في الإسلام.

فأما التمهيد فتضمن بيان مفهوم المعرفة وخصائصها في الإسلام، مما يقتضي ضرورة تأصيلها وإظهار التصور المتكامل لجميع جوانبها.

وأما الباب الأول وعنوانه: «الوحي، حقيقته وثبوته ومجالاته»، فيقوم على التأصيل لحقيقة الوحي، وتقرير الأدلة العقلية للنبوة، وبيان ما يختص به الوحي من المعارف، والرد على المخالفين في ذلك، مع بيان حقيقة العلاقة بين العقل والنقل ودرء التعارض بينهما.

وأما الباب الثاني وعنوانه: «المعرفة الفطرية ومجالاتها»، فيقوم على التعريف بالفطرة، وبيان حقيقتها، وتحديد مجالاتها، وتشمل ما يتعلق

بمعرفة الله تعالى وتوحيده، والرد على المخالفين في حقيقة الفطرة والمنكرين لدلالتها على معرفة الله وتوحيده. كما تشمل ما يتعلق بالتحسين والتقبيح العقليين، وإثبات الصفات الذاتية للأفعال، وما يقتضيه ذلك من الملاءمة أو المنافرة للفطرة، وإيراد شبه المنكرين لذلك والرد عليها، كما تشمل مجالات المعرفة الفطرية المبادئ الأولية التي هي الأساس لكل استدلال عقلي، مع بيان موقف الحسيين منها والرد عليهم.

وأما الباب الثالث وعنوانه: «مقومات المعرفة العقلية ومجالاتها»، فيقوم على التأصيل لمقومات المعرفة العقلية وبيان مجالاتها. ويشمل ذلك بيان طبيعة الإدراك الحسي والرد على الشكاك في ذلك، وبيان حقيقة التجريد العقلي للكليات وموقف كل الواقعيين والإسميين منه ومناقشتهم، وبيان الأساس العقلي للاستقراء بتأصيل مبدأ السببية وقانون الاطراد، ومناقشة المخالفين في ذلك. ثم التأصيل للاستدلال العقلي على الغيبيات ببيان إمكان الاستدلال عليها، والرد على المنكرين لذلك. وبيان منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد الغيبية، وإظهار وجه كفاية النصوص الشرعية في الاستدلال على تلك المسائل.

وختاماً أسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعله من العلم النافع الذي لا ينقطع أجره، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

كتبه

عبد الله بن محمد القرني

الأستاذ المشارك بقسم العقيدة بجامعة أم القرى

التَمْهيد

المعرفة في اللغة ضد الإنكار، وتعود إلى معنى السكون والطمأنينة، ويستند ذلك إلى أن ثبوت المعنى في النفس يقتضي سكونها إليه، بخلاف ما لم يثبت في النفس فإنها تنكره.

قال ابن فارس: (العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض، والآخر على السكون والطمأنينة... تقول: عرف فلان فلاناً عرفاناً ومعرفة، وهذا أمر معروف، وهذا يدل على ما قلناه من سكونه إليه؛ لأن من أنكر شيئاً توحش منه ونبا عنه)[١].

وهذا الأصل ينطبق على معنى العلم، من جهة أنه ثبوت المعلوم وتحققه في النفس، فمن علم بشيء فقد عرفه، ومن عرفه فقد علم به، ولهذا يفسر أهل اللغة المعرفة بالعلم كما جاء في اللسان: (العرفان: العلم)[٢]. كما يفسرون العلم بالمعرفة كما جاء في اللسان أيضاً: (علمت الشيء أعلمه علماً: عرفته)[٣].

وقد يفرق بعض أهل اللغة بين المعرفة والعلم، لكن على وجه لا

(١) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٤/ ٢٨١).
(٢) لسان العرب، لابن منصور (٩/ ٢٣٦).
(٣) المرجع السابق (١٢/ ٤١٧).

ينافي اتفاقهما في المفهوم الإجمالي، ومن ذلك قول أبي هلال العسكري: (الفرق بين العلم والمعرفة أن المعرفة أخص من العلم؛ لأنها علم بعين الشيء مفصلاً عما سواه والعلم يكون مجملاً ومفصلاً... فكل معرفة علم، وليس كل علم معرفة، وذلك أن لفظ المعرفة يفيد تمييز المعلوم من غيره، ولفظ العلم لا يفيد ذلك إلا بضرب آخر من التخصيص في ذكر المعلوم، والشاهد قول أهل اللغة: إن العلم يتعدى إلى مفعولين ليس لك الاقتصار على أحدهما إلا أن يكون بمعنى المعرفة)[١].

ولا تنافي بين تفسير العلم بالمعرفة، والمعرفة بالعلم، وبين أن يكون لكل منهما مع ذلك معنى يختص به، وإنما المقصود اشتراكهما في المفهوم الإجمالي المستند إلى ثبوت معنى في النفس هو حقيقة العلم والمعرفة. وكما يقول الإمام ابن حزم: فـ (العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد. وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه وارتفاع الشكوك عنه)[٢].

وهذا المعنى القائم في النفس حقيقة ضرورية يدركها الإنسان من نفسه وهي أظهر من أن تعرَّف أو يستدل لإثباتها؛ لأن كل إدراك لأمر كلي أو جزئي متوقف على ثبوت حقيقة المعرفة في النفس ثبوتاً ضرورياً لا يمكن الجهل به أو الشك فيه، والتعريف إنما يكون بما هو أظهر وأوضح مما يراد تعريفه، والمعرفة هي أظهر المعارف بحيث لا يمكن تعريفها بما هو أظهر منها.

ولهذا فإنه لا يمكن الشك في حقيقة المعرفة وقيامها بالنفس وإن أمكن الشك في بعض المعارف الجزئية، وهذا هو الأساس الذي بنى عليه «ديكارت» فلسفته في حقيقة المعرفة اليقينية، حيث شك في كل شيء حتى شك في وجوده، لكنه لم يمكنه أن يشك في أنه يشك؛ أي: في معرفته

(١) الفروق في اللغة، لأبي هلال العسكري (ص٧٢ ـ ٧٣).
(٢) الفصل، لابن حزم (٥/ ١٠٩).

بأنه يشك؛ لأن معرفته بذلك أظهر من أن يشك فيها، بل إن الشك فيها إثبات لها.

وحاصل ما انتهى الفلاسفة المحدثون في تعريف لفظ المعرفة أربعة أقوال:

(**الأول**: هو الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن...

والثاني: هو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته...

والثالث: هو مضمون المعرفة بالمعنى الأول.

والرابع: هو مضمون المعرفة بالمعنى الثاني)[١].

فأما تفسير المعرفة بمضمونها فغير وارد؛ لأن المراد حقيقة المعرفة التي هي حالة للنفس تقتضي إدراك بعض المعارف الجزئية، لا ما يتضمنه ذلك الإدراك من معارف جزئية.

وأما القول بأن المعرفة هي فعل عقلي فصحيح، لكن تقييده بأنه الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن هو مقتضى التفسير المادي لطبيعة المعرفة، المستند إلى أنه لا وجود إلا للواقع المحسوس، وما يقتضيه ذلك من أن التصور العقلي مجرد انعكاس للواقع الموضوعي. كما أن تقييد الفعل العقلي بأنه الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الشيء هو مقتضى التفسير المثالي لطبيعة المعرفة، والذي يستند إلى أن طبيعة موضوع المعرفة روحية لا مادية، فلا يكون بين الذات العارفة وموضوع المعرفة فرق، على ما سيأتي بيانه قريباً.

---

(١) المعجم الفلسفي، جميل صليبا (٢/٩٣). وقد نقل هذه التعريفات عن (معجم لالاند).

والحق أنه لا يمكن تعريف المعرفة إلا بأنها الحالة النفسية التي يجدها الإنسان بالضرورة حال الإدراك، وأنه لا يمكن تحديدها؛ لأن ذلك يقتضي تعريفها بما هو أخفى منها. ولهذا ذهب الرازي إلى أن تعريف العلم متعذر، وعلل ذلك بأن: (كل ما يعرَّف به العلم فالعلم أعرف منه؛ لأنه حالة نفسانية يجدها الإنسان من نفسه أبداً. . . وما هذا شأنه يتعذر تعريفه)[١].

* * *

والهدف الأساس للبحث في موضوع (المعرفة في الإسلام) هو تأصيل منهج الاستدلال في الإسلام، وبيان مصادر المعرفة، وحدود كل مصدر ومجالاته، والكشف عن أن هذا المنهج هو وحده الذي يكفل الاستناد إلى جميع مصادر المعرفة، وإدراك الحقيقة في جميع مجالاتها دون تناقض.

وهذا التأصيل يقتضي بالضرورة نقد المناهج المخالفة في الاستدلال، ويشمل ذلك ابتداء تخليص المنهج الإسلامي مما شابه من انحرافات المتكلمين والصوفية، كما يشمل نقد أصول المذاهب الفلسفية في هذا الجانب نقداً إجمالياً، وأما النقد التفصيلي لذلك فيحتاج إلى دراسات موسعة، ليس من الممكن ولا من المقصود الإحاطة بها في هذه الدراسة.

ويقوم التأصيل لهذا المنهج على أساس استقلالية منهج الاستدلال في الإسلام وتميزه عن المذاهب الفلسفية المختلفة، ويشمل ذلك جميع جوانب المعرفة في مفهومها العام، والتي عليها مدار النزاع في المعرفة بين المذاهب الفلسفية. وهي ترجع في جملتها إلى ثلاثة جوانب هي:

١ ـ طبيعة المعرفة وما يتعلق بالصلة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة.

(١) المباحث المشرقية، للرازي (١/ ٤٥٣).

٢ ـ مصادر المعرفة والعلاقة بينها.

٣ ـ حدود المعرفة ومجالاتها المختلفة.

والمقصود هنا بيان ما تختص به المعرفة في الإسلام عن المذاهب المخالفة مما يقتضي ضرورة تأصيل الاستدلال في الإسلام.

* * *

فأما ما يتعلق بطبيعة المعرفة في الإسلام فإنها تقوم على أساس التمييز بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، بحيث لا يرد الوجود الواقعي للأشياء في الخارج إلى مجرد كونها مدركة كما يقول المثاليون، كما لا يرد التصور الذهني إلى مجرد كونه انعكاساً للوجود الواقعي للأشياء في الخارج كما يقول الماديون.

وأساس الخطأ الذي وقع فيه أصحاب هذين الاتجاهين المتناقضين في هذا الجانب من جوانب المعرفة أنهم حاولوا تفسير طبيعة المعرفة وفقاً لنظرتهم إلى حقيقة الوجود، حيث اتفقوا على رد أحد الوجودين إلى الآخر، ثم اختلفوا في أيهما الأصل. فذهب المثاليون إلى أن الوجود الذهني والروحي هو الأصل، وأن المادة لا تخرج في حقيقتها عن ذلك، وقابلهم الماديون فقالوا: إن الوجود المادي هو الأصل، وإن الوجود الذهني أو الروحي مجرد انعكاس له. والحاصل أن هذين الاتجاهين مع اختلافهما في طبيعة الوجود وما يقتضيه من القول في طبيعة المعرفة متفقان على حتمية القول بأحد هذين القولين المتناقضين.

وقد افتتح جارودي كتابه «النظرية المادية في المعرفة» بالتأكيد على ذلك حيث يقول: (إن المشكلة الأساسية لكل فلسفة هي مشكلة بدئها، لقد ارتبطنا بواقع ذي أوجه متعددة. فهناك الطبيعة وحوادثها وصيرورتها، ثم هناك أفكارنا وعلاقاتنا الاجتماعية وتاريخنا، ونحن نطمح إلى الوحدة. إن الكلمة الأخيرة لفلسفتنا سترتبط بالأولى. من أين نبدأ؟ أبالأشياء أم بالوعي

المتكوّن لدينا عن هذه الأشياء؟ هل الروح أولية بالنسبة للطبيعة، أم أن الطبيعة هي العنصر ذي المقام الأول الذي سيكون الفكر ازدهاره الأسمى في نهاية تطور طويل؟... إنه لا توجد طريق ثالثة للإفلات من هذا الخيار، خيار المثالية أو المادية)[١].

والحقيقة أن القول بأنه لا خيار في تفسير طبيعة الوجود والمعرفة إلا بالقول بأحد هذين الإتجاهين المثالية أو المادية مجرد مصادرة لا دليل عليها. وأن غاية ما تدل عليه أدلة أصحاب الاتجاه المثالي ليست هي إنكار الوجود الواقعي للأشياء في الخارج، وإنما إثبات الوجود الروحي الذي ينكره الماديون. كما أنه غاية ما تدل عليه أدلة أصحاب الاتجاه المادي ليست هي إنكار الوجود الروحي، وإنما إثبات الوجود الواقعي للأشياء في الخارج. فالوجودان متحققان بحيث لا يرد أي منهما إلى الآخر، بل هما وجودان متمايزان.

والأصل الجامع لخطأ هذين الاتجاهين في تفسير الوجود هو إنكار الخالق تعالى.

فأما الاتجاه المادي فيستند إنكاره للخالق إلى القول بأنه لا وجود إلا للواقع المحسوس، ومن ثم أنكروا جميع الحقائق الغيبية، وأنكروا إمكان الاستدلال العقلي عليها؛ لأن ما لا يمكن التحقق الواقعي من وجوده فلا يمكن عندهم الاستدلال على وجوده.

والرد على هذا الاتجاه يكون بإثبات إمكان الاستدلال العقلي على ما هو غيب، من جهة دلالة الوقائع المحسوسة عليه، استناداً إلى مبدأ السببية، القائم على ضرورة أن يكون لكل حادث سبب موجود وإن لم نتحقق عن وجوده بواسطة الإدراك الحسي.

(١) النظرية المادية في المعرفة: جارودي (ص٥).

وأما الاتجاه المثالي فيستند إنكاره للخالق إلى اعتبار الوجود المادي المحسوس روحياً في حقيقته، بمعنى أنه لا يختلف في طبيعته عن أصله الروحي، ومعلوم بالضرورة أنه لا يمكن إثبات وجود الله تعالى على قول هؤلاء مِنْ أنه موجود لا يمكن أن يرى ولا أن يكون في جهة، وأن العلاقة بينه وبين الوجود المادي علاقة علة بمعلول لا علاقة خالق بمخلوق وفاعل بفعل.

وإنما يثبت وجود الله تعالى على أساس مباينة الله للمخلوقات في الذات والصفات والأفعال، وأن له وجوداً متحققاً، بحيث يمكن أن يرى وأن يكون في جهة، وأنه تعالى هو الخالق للكائنات بإرادة واختيار، لا عن طبع وضرورة.

وقد ذهب الفارابي وابن سينا إلى تفسير الوجود تفسيراً مثالياً، حيث أنكرا أن يكون لله وجود متعين، وأنكرا أن يكون إيجاد الله للكائنات عن إرادة واختيار، بل هو عندهم بطريق الفيض الضروري، فلا يكون الله على هذا خالقاً للكائنات، وإنما تكون صادرة عنه بطريق العلية الضرورية؛ لأن الخالق لا بد أن يكون فاعلاً بإرادة، وأما الفيض الذي قالوا به فلا يكون عن إرادة وإنما يكون من جنس علاقة العلل بمعلولاتها.

وإذا تقرر أن أساس خطأ هذين الاتجاهين في طبيعة الوجود والمعرفة هو إنكارهم لوجود الخالق، فإن حل ما وقعوا فيه من إشكال واضطراب إنما يكون بالإقرار بوجوده تعالى، بحيث يكون الوجود المادي والذهني مخلوقان لله تعالى فلا يفسِّر وجود أحدهما بردِّه إلى الآخر، وإنما يفسر وجود كلٍّ منهما بكونه مخلوقاً لله تعالى، وعلى هذا الأساس تنتفي شبهة كل من المثاليين والماديين، وينتفي تبعاً لذلك ما وقعوا فيه من لوازم باطلة، ويثبت ما عند كل منهما من الحق، فيكون للوجود المادي حقيقة مادية موجودة في الخارج، ويكون الوجود الذهني متميزاً عن الوجود المادي لا مجرد انعكاس له.

وفي تقرير هذه الحقيقة وردّ هذين الوجودين إلى الله تعالى يقول الإمام ابن تيمية: (الله تعالى هو الخالق للأمور الموجودة في الأعيان، والمعلِّم للصور الذهنية المطابقة لما في الأعيان... فكما أنه خالق الموجودات العينية فهو المعلِّم للماهيات الذهنية، فالموجودات الخارجية آيات مستلزمة لوجود عينه، وإذا تصورتها الأذهان معينة أو مطلقة فهو المعلِّم لهذا المتصوَّر، إذا الصور الذهنية أيضاً من آياته المستلزمة لوجود عينه)[1].

ومقتضى ما سبق عن طبيعة المعرفة في الإسلام أنها تختص بإثبات الواقع وما يقتضيه من التصور الذهني للجزئي المعين، بحيث يكون التصور في هذه الدرجة من التجريد العقلي انعكاساً للواقع الخارجي، لكن هذا التصور هو الدرجة الأولى للتجريد العقلي، ولا بد معه من إثبات التصور للمعاني الكلية الذي هو الدرجة الثانية للتجريد العقلي، وهو خاصية العقل، وليس لتلك التصورات وجود في الخارج. وعلى هذا فليس الواقع هو الذي يفرض التصور بإطلاق وفي جميع حالاته كما يقوله الماديون، كما أن الذهن ليس هو الذي يفرض وجود الواقع بحيث لا يكون الشيء موجوداً إلا من حيث هو مدرك كما يقول المثاليون. بل لكل من الحالين خصوصية واعتبار، بحيث يمكن الجمع بينهما دون تناقض.

* * *

وأما ما يتعلق بمصادر المعرفة فإن المعرفة في الإسلام تختص بالتوافق والتكامل بين مصادرها. والمقصود بالتوافق عدم التعارض بين المصادر التي قد تشترك في الدلالة على بعض المعارف. والمقصود بالتكامل إثبات أن لكل مصدر حدوده ومجالاته التي يختص بها، بحيث تكون دلالات المصادر المختلفة متكاملة لا متعارضة.

---

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص١٥٣).

وأساس عدم إمكان التعارض بين مصادر المعرفة أنه إذا كانت المعرفة بأمر ما مما يختص به أحد المصادر لم يتصور أن يعارضه مصدر آخر؛ لأن تلك المعرفة ليست من مجالاته المعرفية حتى يمكن أن يكون له فيها دلالة تخالف دلالة المصدر الآخر، ومصدر المعرفة إنما يكون معتبراً في حدود مجالاته، لا فيما يكون خارجاً عنها. وبذا يتحقق التكامل بين مصادر المعرفة.

وأما إذا لم تكن المعرفة بأمر ما مختصة بمصدر معين، بل أمكن أن تحصل به وبغيره فإنه لا يمكن أن تتعارض دلالة تلك المصادر، بل لا بد أن تكون متوافقة، لأن اعتبار المصدر في المعرفة إنما يقوم على أساس أن ما دل عليه لا بد أن يكون حقاً؛ لأنه لو لم يقتض الدلالة على الحق، أو أمكن أن يدل على الباطل لم يكن مصدراً للمعرفة، والحق الذي هو مقتضى دلالة مصادر المعرفة إنما يكون واحداً، فلا يمكن أن يدل مصدرٌ على ما يدل المصدرُ الآخر على خلافه؛ لأن ذلك يستلزم بطلان دلالة أحد المصدرين، وهذا يناقض كونه مصدراً للمعرفة، وإن سلم بمقتضى دلالة المصدرين مع تناقضهما لزم التناقض؛ لأن الحق لا بد أن يكون هو مقتضى دلالة أحدهما دون الآخر.

ومثال ما سبق أن العقل قد يدل على ما يدل عليه الوحي، وقد يختص الوحي بالدلالة على ما لا يمكن الاستدلال عليه بالعقل، فما اختص الوحي بالدلالة عليه وجب التسليم به على ظاهره، وعدم تقييد قبوله بالإمكان العقلي لأن الوحي معصوم من الخطأ، فما دل عليه لا بد أن يكون حقاً، وما كان حقاً لم يمكن أن يدل العقل على استحالته وعدم إمكانه، بل إما أن يكون حقاً فلا يكون مستحيلاً ولا يتصور عدم إمكانه، وإما أن يكون مستحيلاً فلا يكون حقاً. وبذا لا يمكن ورود التعارض بين العقل والوحي فيما يختص الوحي بالدلالة عليه.

وأما ما أمكن الاستدلال عليه بالعقل مع ورود الوحي به فلا يمكن أن يدل العقل على ما يناقض ما دل عليه الوحي، لأن الوحي معصوم من الخطأ فلا بد أن تكون دلالته حقاً، ودلالة العقل لا يمكن أن تعارض دلالة الوحي؛ لأن الدلائل القطعية لا تتعارض، وإنما يتعارض ما هو قطعي مع ما هو ظني، بل يلزم من التسليم بإمكان أن يدل العقل على خلاف ما دل عليه الوحي أن يكون الوحي مشتملاً على ما هو باطل في نفسه، بحيث لا يعلم بطلانه إلا من جهة دلالة العقل على بطلانه، وهذا يلزم كل من قال بإمكان التعارض بين العقل والوحي.

والمقصود هنا بيان ضرورة الموافقة والتكامل بين دلالة الوحي ودلالة العقل، وأما تفصيل العلاقة بينهما فله مجال آخر.

ومن أمثله التكامل وعدم التعارض بين مصادر المعرفة في الإسلام أنه يجب التسليم بمقتضى الدلالة العقلية ومقتضى دلالة الإدراك الحسي، دون أن يكون بينهما تعارض؛ لأن الدلالة العقلية الضرورية هي مقتضى الغريزة العقلية فلا بد أن تكون حقاً؛ لأنها مقتضى الفطرة، وكذلك فإن دلالة الإدراك الحسي على الجزئيات في الواقع لا بد أن تكون صحيحة؛ لأن ذلك هو مقتضى الفطرة أيضاً. فكما أن الإنسان مفطور على تصور الضروريات فهو أيضاً مفطور على إدراك الواقع الخارجي في حالته الطبيعية التي خلقه الله عليها.

كما يستند إثبات هاتين الدلالتين مع الجزم بعدم تعارضهما؛ إلى أن لكل منهما وجه من الدلالة يختص به لا يعارض الوجه الآخر، فالحواس إنما تدرك الوقائع الجزئية في الخارج، ولا يمكن أن تدل على التصورات والأحكام الكلية الضرورية، كما أنه لا يمكن إدراك الوقائع الجزئية في الخارج بمجرد الغريزة العقلية وما تقتضيه من التصورات والأحكام الكلية الضرورية، وبذا يكون الشك في أحدهما مقتضياً للشك في الآخر.

وبذا يعلم خطأ الحسيين في نفيهم لما يختص به العقل من التجريد والأحكام الكلية، وخطأ الذين يشكُّون في الحواس من العقليين، وأنه لا بد في المعرفة من تحقق التكامل بين ما يختص به العقل وما تختص به الحواس، دون أن يقتضي ذلك التعارض بينهما.

وأما ما يتعلق بحدود المعرفة ومجالاتها فإن اختصاص الإسلام بالوحي المعصوم يقتضي أن يكون للمعرفة في الإسلام مجالات تختص بها، إذ لا يمكن الاستناد فيها إلى الكتب السابقة، لوقوع التحريف فيها، كما أنها تجاوز حدود المعرفة البشرية، وذلك أن أصحاب المذهب الحسي في المعرفة يدّعون أن المعرفة اليقينية لا تجاوز المحسوس، كما أن أصحاب المذهب العقلي وإن سلَّموا بإمكان الاستدلال العقلي على الغيبيات لا يمكن أن يستدلوا على جميع الحقائق الغيبية؛ لأن من المعارف الغيبية ما لا يمكن إدراكه إلا من جهة دلالة الوحي عليه.

ومما يختص الوحي بالدلالة عليه ما يتعلق بالتشريع، إذ لا يمكن للبشر أن يشرعوا لأنفسهم ما فيه صلاحهم، لغلبة الجهل والهوى عليهم، وإنما يتوقف ذلك على التشريع بالوحي، فاليقين في الغيبيات، والهداية في التشريعات مما تختص به المعرفة في الإسلام عن جميع الأديان والمذاهب الفلسفية.

وبعد: فقد تقرر في هذا الإيجاز وجه اختصاص المعرفة في الإسلام بالدلالة على الحق في جميع جوانب المعرفة، والمقصود من هذه الدراسة هو التأكيد على هذه الحقيقة وتأصيلها والكشف عن تفاصيلها، والله الموفق والمعين.

سحب الرابع/ المعرفة في الإسلام/تركيب جديد Printed on Friday 25th July 2008 @ 09:28:19

الباب الأول

الوحي، حقيقته وثبوته ومجالاته

ويشتمل على أربعة فصول وهي:

تَمْهيد

يتوقف التسليم بالوحي على التسليم بحقيقته، والتسليم بثبوته، والتسليم بانتفاء ما يعارض دلالته.

فأما التسليم بحقيقة الوحي فيقوم على أساس مباينة الوحي للمعرفة البشرية، وأنه محض رحمة من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده، فلا يمكن تحصيله بالاكتساب والجهد البشري. فلا يصح الإيمان بالوحي إلا على أساس إثبات حقيقته الشرعية، وأما من ادعى للوحي حقيقة غير حقيقته الشرعية فإنه يكون مكذباً بالوحي، بل قد يكون تكذيبه بالوحي أعظم من تكذيب من أنكر الوحي ولم يثبت له حقيقة غير حقيقته الشرعية.

ومن ذلك مثلاً قول من يدعي أن الوحي إلى النبي ﷺ هو مجرد وهم غلب عليه، نتيجة طلبه للنبوة وسعيه إليها، كما يقوله بعض المستشرقين المكذبين بنبوة النبي ﷺ. وكقول بعض الفلاسفة بأن الوحي هو نتيجة جهد بشري، بحيث لا يعدو أن يكون معرفة إشراقية يمكن حصولها لمن حقق شروطها.

وإذا كان إثبات النبوة متوقفاً على بيان دلائلها العقلية فإنه لا بد لرد هذه الشبه من بيان بطلانها، زيادة على تقرير الدلائل العقلية لإثبات النبوة.

والحقيقة الشرعية للوحي إنما تثبت بطريق الوحي نفسه؛ لأن الوحي معرفة تجاوز حدود المعرفة البشرية، فلا يمكن إدراك حقيقتها إلا من جهة

الخبر الصادق عنها، والأنبياء هم المعصومون من أن يشتبه عليهم الوحي بغيره، فلا يقبل الإخبار عن حقيقة الوحي من غير طريقهم.

وأما التسليم بثبوت الوحي فيستند إلى الدلائل العقلية القاطعة في الدلالة على ثبوته، إذ لا يمكن التمييز بين النبي الصادق والمتنبئ الكاذب بمجرد ادعاء النبوة، وإنما لا بدَّ من الاستناد في ذلك إلى ما يقتضي تصديق دعوى النبي الصادق، بحيث لا يمكن أن يثبت وصف النبوة إلا لمن كان نبياً حقاً.

ولهذا فإن الله لم يبعث نبياً إلا ومعه من الدلائل ما يقتضي التصديق بنبوته. سواء كانت هذه الدلائل معجزات حسية، أو أموراً يتضمنها الوحي المنزل على النبي، أو دلائل تتوقف على النظر في حال النبي تقتضي الدلالة على صدقه.

وأما التسليم بانتفاء ما يعارض دلالة الوحي فيستند إلى أن الوحي حق، فلا يمكن أن يرد ما يعارضه من الدلائل العقلية؛ لأن الحق لا يعارض الحق والدلائل القطعية لا تتعارض.

فمن صدق بالوحي وعلم المراد به وأنه هو الظاهر الذي أراده الله ورسوله لم يصح له بحال أن يعتقد إمكان معارضته لما يدل عليه العقل الصريح. بل يجب التسليم بالوحي على مراد الله ورسوله، الذي هو الظاهر من نصوص الوحي، واعتقاد أن كل ما يعارض ذلك باطل لا وجه له.

وعلى هذا الأساس يعلم بطلان منهج أهل التأويل والتفويض، وأن منهجهم يقتضي القدح في أساس التسليم بالوحي وإن لم يقصدوا ذلك.

ومع بيان حقيقة الوحي وبيان مستند ثبوته ودلالته فلا بد من بيان ما يختص به الوحي من المعارف، إذ إن المعرفة البشرية محدودة، والوحي هو مقتضى العلم الإلهي، فلا بد أن يختص بمعارف لا يمكن العلم بها إلا من طريق الوحي.

والتفصيل في هذه الحقائق المجملة هو موضوع هذا الباب.

الفَصْل الأول

حقيقة الوحي

تعريف الوحي:

يدور المعنى اللغوي للوحي على ثلاثة أصول هي: الإعلام، والسرعة، والخفاء.

قال ابن منظور (الوحي: الإشارة، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، وكل ما ألقيته إلى غيرك)[١].

ونقل عن الكسائي قوله: (وحيت إليه بالكلام أحي به، وأوحيته إليه وهو: أن تكلمه بكلام تخفيه من غيره)[٢].

وفي تهذيب اللغة للأزهري: (أصل الوحي في اللغة كلها: إعلام في خفاء ولذلك صار الإلهام يسمى وحياً)[٣].

---

(١)(٢) لسان العرب، لابن منظور (١٥/ ٣٧٩، ٣٨٠).

(٣) تهذيب اللغة، للأزهري (٥/ ٢٩٦).

وفي الصحاح للجوهري: (الوحي على فعيل: السريع. ويقال: الوحي الوحي يعني: البدار البدار، وتوح يا هذا يعني: أسرع، وتوحاه توحية؛ أي: عجَّله)[(١)].

وقال ابن الأثير: (الوحا الوحا؛ أي: السرعة السرعة، ويمد ويقصر يقال: توحيت توحياً إذا أسرعت)[(٢)].

وأما في الشرع، فمن أجمع ما قيل في تعريف الوحي ما نقل عن الإمام الزهري في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى: ٥١] حيث يقول: (نزلت هذه الآية تعم من أوحى الله إليه من البشر، فكلام الله الذي كلم به موسى من وراء حجاب، والوحي ما يوحي الله إلى نبي من أنبيائه عليهم السلام ليثبت الله عز وجل ما أراد من وحيه في قلب النبي ويكتبه، وهو كلام الله ووحيه، ومنه ما يكون بين الله وبين رسله، ومنه ما يتكلم به الأنبياء ولا يكتبونه لأحد ولا يأمرون بكتابته، ولكنهم يحدثون به الناس حديثاً ويبينونه لهم؛ لأن الله أمرهم أن يبينوه للناس ويبلغوهم إياه، ومن الوحي ما يرسل الله به من يشاء ممن اصطفاه من ملائكته فيكلمون به أنبياءه من الناس، ومن الوحي ما يرسل الله به من يشاء من الملائكة فيوحيه وحياً في قلب من يشاء من رسله)[(٣)].

فهذا التعريف قد شمل كلام الله تعالى لأنبيائه من وراء حجاب، وكلام الله تعالى الذي يرسل به ملائكته. وشمل الإلهام الذي هو إلقاء الوحي في قلب النبي. وهو الذي يقول عنه الإمام الزهري إن الأنبياء لا يكتبونه ولا يأمرون بكتابته ولكنهم يبينونه للناس، وهو يريد بذلك التفريق

---

(١) الصحاح، للجوهري (٦/٢٥١٦).
(٢) غريب الحديث، لابن الأثير (٥/١٦٣).
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٢/٣٩٧)؛ وانظر: التمهيد، لابن عبد البر (٢٢/١١٤).

بين الوحي الذي يكون لفظه ومعناه من الله تعالى، وهو القرآن، فهذا هو الذي يأمر النبي بكتابته وأما الوحي الذي لا يكون لفظه من الله فهو الأحاديث، وهي وإن كانت من الشرع الموحى به إلا أن لفظها من النبي ﷺ ويمكن أن تروى بالمعنى.

وقد عرَّف الحافظ ابن حجر الوحي بأنه: (الإعلام بالشرع، وقد يطلق الوحي ويراد به اسم المفعول منه أي: الموحى، وهو كلام الله المنزل على النبي ﷺ)[١].

وتعريف الإمام ابن حجر وإن كان شاملاً للدلالة على الوحي من جهة كونه الإعلام بالشرع سواء كان بطريق الكلام أو الإلهام، إلا أنه قد يفهم منه تقييد الوحي في الكلام دون الإلهام، حيث حصره في كلام الله المنزل على النبي ﷺ، مع أن الإلهام إنما يكون بإلقاء الوحي في قلب النبي ﷺ، وذلك خارج عن حقيقة الكلام الذي قيد الوحي به.

وأما الشيخ محمد عبده فقد قال في تعريف الوحي: (عرّفوه شرعاً أنه كلام الله تعالى المنزل على نبي من أنبيائه، أما نحن فنعرِّفه على شرطنا بأنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله، بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت. ويفرق بينه وبين الإلهام وجدان تستيقنه النفس، وتنساق إلى ما يطلب على غير شعور منها من أين أتى، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور)[٢].

لكن الشيخ محمد عبده قد بنى تعريفه هذا على أصول المتكلمين الذين ينفون أن يتكلم الله بصوت مسموع، ولهذا خص الوحي الذي يكون بصوت بما يكون بواسطة الملائكة، وأما ما يكون بغير واسطة فعنده أنه لا يكون بصوت.

---

(١) فتح الباري، لابن حجر (١/ ٩).
(٢) رسالة التوحيد، لمحمد عبده (ص١٠٣).

ويلزم من هذا ما التزمه المتكلمون على اختلاف طوائفهم من القول بخلق القرآن؛ لأن لفظه إذا لم يكن مسموعاً من الله تعالى فلا بد أن يكون مخلوقاً.

ولهذا قال عن كلام الله تعالى: (ورد أن الله كلم بعض أنبيائه، ونطق القرآن بأنه كلام الله، فمصدر الكلام المسموع عنه سبحانه لا بدَّ أن يكون شأناً من شؤونه قديماً بقدمه، أما الكلام المسموع نفسه المعبِّر عن ذلك الوصف القديم فلا خلاف في حدوثه، ولا في أنه خلق من خلقه)[١].

وتفريقه بين الكلام القديم والحادث، وقوله إن الكلام الثابت لله هو الكلام القديم دون الحادث الذي يكون بصوت مسموع هو الأصل الذي ابتدعه ابن كلاب، وتابعه عليه الأشاعرة والماتريدية، وقوله إنه لا خلاف في حدوث الكلام المسموع، وأنه مخلوق، فإنما هو عند المتكلمين، وأما أهل السنة فعندهم أن الكلام صفة لله تعالى وأن الله تكلم بصوت مسموع، إذ لا يمكن إثبات أن الله يتكلم دون أن يكون كلامه مسموعاً.

وكان ينبغي له إذا لم يثبت أن الله يتكلم بصوت مسموع أن يبين الطريقة التي يتلقى بها جبريل الوحي بالقرآن عن الله تعالى. وهي المسألة التي اضطرب فيها المتكلمون قبله على ما سيأتي تفصيله.

وأما قوله عن إحدى حالتي الوحي حين يكون بواسطة: (لصوت يتمثل لسمعه) فمقصوده أن الصوت يتمثل لسمع النبي لكن لا يكون له وجود في الواقع كما لا يكون للملك وجود مستقل أيضاً.

وذلك أنه يقول إن الملائكة هي مجرد قوى الطبيعة ونواميسها، لا أنها مخلوقات متميزة على ما وردت به النصوص. فتمثل الصوت إنما يكون نابعاً من النفس لا أكثر، على ما سيأتي بيان قوله في ذلك قريباً.

---

(١) رسالة التوحيد، لمحمد عبده (ص٦٦).

ولهذا فرق بين الوحي والإلهام الذي هو الوحي النفسي أو المكاشفة بمجرد أن حصول اليقين بالوحي يكون متحققاً مع اليقين بمصدره، وأنه من الله، بخلاف المكاشفة فإن الإنسان لا يدرك مصدرها.

ولهذا قال تلميذه محمد رشيد رضا عن هذا التعريف: (تعبيره يشمل ـ قبل التفرقة بينه وبين الإلهام ـ ما يسميه بعضهم بالوحي النفسي، وهو الإلهام الفائض من استعداد النفس العالية...)[1].

لكن التفريق بين الوحي والوحي النفسي عند محمد عبده إنما يتعلق باختلافهما في المصدر فحسب، دون أن يبين الفرق بينهما في الحقيقة.

ولهذا اعترض مالك بن نبي على هذا التعريف، وبيّن أنه لا يتضمن الدلالة على الفرق بين الوحي والمكاشفة، لكنه تجاوز في رده فزعم أن الوحي مطلقاً لا بد أن يكون ظاهرة محسوسة مسموعة أو مرئية، مع أن الإلهام إنما يكون بالإلقاء في القلب، ولا يكون بصوت، بخلاف التكليم على ما سيأتي تفصيله عند بيان حقيقة الإلهام.

وحاصل ما يمكن تقريره في المعنى الشرعي للوحي ـ بعد كل ما سبق ـ أنه لا بدَّ من إثبات ما دلَّت عليه النصوص من أن الوحي قد يكون تكليماً وقد يكون إلهاماً، كما أنه قد يكون بواسطة أو بغير واسطة.

ولبيان حقيقة الوحي لا بد من تفصيل القول في أصلين:

١ ـ كلام الله تعالى، وأنه بصوت مسموع.

٢ ـ حقيقة الإلهام وما يفترق به عن الكلام.

---

(١) الوحي المحمدي: محمد رشيد رضا (ص٤٥).

أولاً: كلام الله تعالى

كلام الله تعالى صفة من صفاته، وهو سبحانه يتكلم بما شاء متى شاء كيف شاء.

وكلام الله تعالى إلى أنبيائه قد يكون بواسطة ملك يسمع كلام الله ثم يبلغه إلى أنبيائه، وقد يكون بغير واسطة، حيث يسمع النبي كلام الله تعالى مباشرة وإن لم يره، بل يكون الكلام من وراء حجاب.

وقد كلم الله موسى عليه السلام مباشرةً من وراء حجاب، كما قال تعالى ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤].

وتفريق الله تعالى بين الوحي إلى الأنبياء وبين تكليمه لموسى عليه السلام يدل على أن درجة التكليم أرفع من درجة الوحي العام الذي قد يكون كلاماً بواسطة أو إلهاماً بواسطة أو بغير واسطة.

وهذا التكليم إنما كان لموسى عليه السلام كما دلت عليه الآية السابقة، كما حصل لنبينا محمد ﷺ ليلة الإسراء والمعراج.

وقد ورد في حديث الإسراء أن النبي ﷺ حين عرج به إلى الجبار جل جلاله حتى كان قاب قوسين أو أدنى. وفرضت عليه الصلوات خمسين صلاة وما زال يراجع ربه في تخفيفها حتى فرضت خمس صلوات، فلما بعد، نادى

منادٍ: قد أمضيت فريضتي وخففت عن عبادي[١].

لكن هذه المرتبة وإن كانت أرفع مراتب الوحي فإنها لا تكون مع رؤية الله تعالى، بل تكون من وراء حجاب.

وهذا هو المراد بالنفي في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى: ٥١]؛ لأن الاستثناء في الآية منقطع، فيكون المراد نفي أن يكلم الله أحداً مباشرة من غير حجاب، ثم أثبت تعالى أن وحيه إنما يكون بطريق الإلهام وهو المقصود بالوحي في هذه الآية، أو يكون تكليماً بلا واسطة من وراء حجاب، أو يرسل رسولاً يبلغ وحيه الذي تكلم به.

ولهذا استدلت عائشة رضي الله عنها بهذه الآية على نفي رؤية النبي ﷺ لربه ليلة الإسراء والمعراج. وذلك حين قالت: (ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية).

قال مسروق: (قلت: ما هن؟ قالت: من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية. قال: وكنت متكأ فجلست. فقلت: يا أم المؤمنين، انظريني ولا تعجليني. ألم يقل الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢٣﴾﴾، ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾﴾؟ فقالت: أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله ﷺ فقال: «**إنما هو جبريل، لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين، رأيته منهبطاً من السماء ساداً عظم خلقه ما بين السماء إلى الأرض**». فقالت: ألم تسمع أن الله يقول: ﴿**لَّا تُدْرِكُهُ** ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ ألم تسمع أن الله يقول: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾...) الحديث[٢].

---

(١) حديث الإسراء: أخرجه البخاري (٣٢٠٧) و(٣٨٨٧)؛ ومسلم (١٦٤)؛ والنسائي (١/٢١٧)؛ وأحمد (٤/٢٠٨، ٢١٠).

(٢) أخرجه مسلم (٢٨٧).

ومما يبين ذلك أن الاستثناء في الآية لو كان متصلاً لكان الوحي في الآية ـ الذي هو الإلهام على ما سيأتي بيانه ـ من كلام الله تعالى، مع أن الكلام مغاير للإلهام. فثبت بذلك أن تكليم الله تعالى لمن شاء من عباده لا يمكن أن يكون من غير حجاب.

ولذلك لم ير موسى عليه السلام ربه مع أنه سأله الرؤية، كما قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ . . .﴾ [الأعراف: ١٤٣].

وكذلك فإن النبي ﷺ لم ير ربه ليلة الإسراء والمعراج، بل قد سأله أبو ذر رضي الله عنه هل رأيت ربك؟ فقال: «**نور أنَّى أراه؟**» وفي رواية: «**رأيت نورا**»[(١)].

فالذي رآه النبي ﷺ إنما هو النور الذي هو حجاب الله تعالى كما جاء في حديث: «**حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره**»[(٢)].

وهذا لا يتعارض مع ما صح أن الله تعالى قد كلم عبد الله بن حرام كفاحاً من غير حجاب[(٣)]؛ لأن ذلك إنما كان بعد موته، وامتناعُ رؤية الله تعالى إنما هي في هذه الدنيا. وأما في الآخرة فإن المؤمنين يرون ربهم كما دلَّت عليه النصوص الكثيرة.

هذا فيما يتعلق بالوحي إذا كان بتكليم الله لنبيه بلا واسطة.

---

(١) أخرجه مسلم (١٧٨، ٢٩١، ٢٩٢).
(٢) أخرجه مسلم (٢٩٣)؛ وأحمد (٤/ ٤٠١، ٤٠٥).
(٣) الحديث أخرجه الترمذي، كتاب التفسير (٣٠١٣) وقال: هذا حديث حسن غريب.

وأما الوحي الذي يكون بطريق إرسال الرسول الملكي، بحيث يسمع الملك كلام الله تعالى ثم يبلغه إلى النبي ﷺ فله هيئتان، فإما أن يأتيه في صورة رجل فيكلمه بالوحي كما يكلم البشر بعضهم بعضاً. أو يأتيه بحيث يسمع النبي ﷺ صوته كصلصلة الجرس فيعي النبي ﷺ ما كلّمه به.

وقد سئل النبي ﷺ عن الوحي كيف يأتيه؟ فقال: «**أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول**»[١].

والوحي الذي بيَّن النبي ﷺ في هذا الحديث كيف يأتيه إنما هو الوحي المسموع، وإلا فقد يأتيه الوحي إلهاماً، وقد يأتيه رؤيا منام، لكن ذلك لا يكون بصوت مسموع، وإنما بإلقاء ونفث في القلب. فلم يذكر في الحديث كل طرق الوحي، وإنما ذكر منها ما يكون فيما يبلغه الملك بصوت مسموع.

وتختص هاتان الطريقان اللتان بينهما النبي ﷺ في الحديث بأنهما طريق الوحي بالقرآن؛ لأن ألفاظ القرآن ومعانيه من الله تعالى. فلا بد أن يسمع جبريل صوت الله حين يتكلم بالقرآن فيبلغه إلى النبي ﷺ كما سمعه[٢]. وأما الوحي بطريق الإلهام والرؤيا فإنما يكون بتبليغ المعنى والإلقاء في الروع، ثم النبي ﷺ يبينه بلفظه على ما فهمه من جبريل عليه السلام. وقد يكون النبي ﷺ أراد أن يبين الطرق التي يأتيه بها الوحي بالقرآن لا مطلق الوحي، لما علم من أن الوحي ليس محصوراً في هاتين الطريقين.

وقد ذكر عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن الصحابة قد يسمعون ما يكون من الوحي بالنسبة للنبي ﷺ، لكنهم لا يتبينون إلا دوياً كدوي النحل. وفي ذلك يقول رضي الله عنه: (كان إذا نزل على رسول الله ﷺ الوحي يسمع عند وجهه

(١) أخرجه البخاري، كتاب بدء الوحي (٢).
(٢) وانظر: فتح الباري، لابن حجر (٩/ ٧).

دوي كدوي النحل)[١].

يقول الحافظ ابن حجر: (دوي النحل لا يعارض صلصلة الجرس؛ لأن سماع الدوي بالنسبة إلى الحاضرين... والصلصلة بالنسبة إلى النبي ﷺ، فشبّهه عمر بدوى النحل بالنسبة إلى السامعين، وشبهه هو ﷺ بصلصلة الجرس بالنسبة إلى مقامه)[٢].

وأما إتيان جبريل عليه السلام في هيئة رجل، فقد ورد أنه جاء في صورة رجل حسن الهيئة فسأل النبي ﷺ عن الإسلام والإيمان والإحسان وأشراط الساعة، وهو حديث طويل مشهور[٣].

وأما عدم ذكر ما ورد من رؤية النبي ﷺ لجبريل عليه السلام على هيئته التي خلقه الله عليها مرتين في هذا الحديث، فقد قال الحافظ ابن حجر في ذلك: (لم يتعرض لصفتي الملك المذكورتين لندورهما، فقد ثبت عن عائشة أنه لم يره كذلك إلا مرتين، أو لم يأته في تلك الحالة بوحي، أو أتاه به فكان على مثل صلصلة الجرس، فإنه بين بها صفة الوحي لا صفة حامله)[٤].

* * *

ومع أن الإيمان بالملائكة وما يتضمنه من العلم ببعض خصائصهم وصفاتهم الواردة في النصوص هو من المعلوم من الدين بالضرورة فقد أنكر الشيخ محمد عبده أن يكون للملائكة وجود مستقل، وذكر أنها مجرد قوى ونواميس للطبيعة. وحاصل ما انتهى إليه في ذلك أن كل (أمر كلي قائم

---

(١) أخرجه أحمد (١/ ٣٤).
(٢) فتح الباري (١/ ١٩).
(٣) الحديث أخرجه البخاري (٥٠) و(٤٧٧٧)؛ ومسلم (٨، ٩، ١٠).
(٤) فتح الباري (١/ ١٩).

بنظام مخصوص تمت به الحكمة الإلهية في إيجاده فإنما قوامه بروح إلهي سمي في لسان الشرع ملكاً. ومن لم يبال في التسمية بالتوقيف يسمي هذه المعاني القوى الطبيعية، إذا كان لا يعرف من عالم الإمكان إلا ما هو طبيعة أو قوة يظهر أثرها في الطبيعة... والعاقل من لا تحجبه الأسماء عن المسميات)[١].

والمهم هنا هو ما يتعلق بكيفية تلقي النبي ﷺ للوحي عن جبريل عليه السلام إذا كان مجرد قوة طبيعية بحيث لا يكون له وجود مستقل، وكيف يمكن مع ذلك أن يتمثل للنبي ﷺ في صورة رجل فيراه النبي ﷺ، وكيف يمكن أن يسمع صوته كذلك؟

وفي محاولته الإجابة على هذه الإشكالات يقول: (أما تمثل الصوت وأشباح لتلك الأرواح في حس من اختصه الله بتلك المنزلة فقد عهد عند أعداء الأنبياء ما لا يبعد عنه في بعض المصابين بأمراض خاصة على زعمهم، فقد سلموا أن بعض معقولاتهم يتمثل في خيالهم، ويصل إلى درجة المحسوس فيصدق المريض في قوله إنه يرى ويسمع، بل يجالد ويصارع، ولا شيء من ذلك في الحقيقة بواقع.

فإن جاز التمثل في الصور المعقولة ولا منشأ لها إلا في النفس، وإن ذلك يكون عند عروض عارض على المخ، فلم لا يجوز تمثل الحقائق المعقولة في النفوس العالية، وأن يكون ذلك لها عندما تنزع عن عالم الحس وتتصل بحظائر القدس، فتكون تلك الحال من لواحق صحة العقل في أهل تلك الدرجة لاختصاص مزاجهم بما لا يوجد في مزاج غيرهم، وغاية ما يلزم عنه أن يكون لعلاقة أرواحهم بأبدانهم شأن غير معروف في تلك العلاقة من سواهم، وهو مما يسهل قبوله بل يتحتم؛ لأن شأنهم في

(١) تفسير المنار، لمحمد رشيد رضا (١/ ٢٦٧، ٢٦٨).

الناس أيضاً غير الشؤون المألوفة، وهذه المغايرة من أهم ما امتازوا به وقام منها الدليل على رسالتهم)[١].

ويلخص د. محمد عمارة موقف الشيخ محمد عبده من حقيقة الواسطة في تبليغ الوحي فيقول إنه: (يجرد هذه الواسطة من الطابع الحسي والمادي ويراها مجرد تمثل، فالحقائق المعقولة يجوز أن تتمثل صوتاً أو شبحاً لمن عنده الاستعداد الفطري لهذا اللون من العرفان)[٢].

وهذا الذي ذهب إليه محمد عبده في معنى تلقي الأنبياء عليهم السلام الوحي عن الملائكة أقرب ما يكون إلى الفلسفة الإشراقية التي لا علاقة لها بالوحي المنزل من عند الله تعالى.

وكلامه صريح في نفي الوجود الحقيقي للملائكة، وأن تمثل الملك للنبي مجرد تخيل لما يجده النبي في نفسه، وهو ما قاله من قبله ابن سينا والفارابي وغيرهم من الفلاسفة والصوفية على ما سيأتي في بيان إمكان الوحي والرد على من يقول إنه معرفة مكتسبة ويفسره تفسيراً إشراقياً.

ونتيجة لذلك فقد عرف النبيَّ والرسولَ تعريفاً خرج به عن المعهود في نصوص الشرع وما فهمه العلماء من ذلك، حيث جعل النبوة هي الفطرة على الحق علماً وعملاً، والرسالة هي الفطرة مع ذلك على دعوة الغير إلى ما فطر عليه.

وهو يقول في ذلك: (قد يعرَّف النبي بإنسان فطر على الحق علماً وعملاً بحيث لا يعلم إلا حقاً، ولا يعمل إلا حقاً على مقتضى الحكمة. وذلك يكون بالفطرة؛ أي: لا يحتاج فيه إلى الفكر والنظر، ولكن التعليم الإلهي. فإن فطر أيضاً على دعوة بني نوعه إلى ما جبل عليه فهو رسول

(١) رساله التوحيد، لمحمد عبده (ص١٠٥ ـ ١٠٦).
(٢) الموسوعة الفلسفية العربية (١/ ٨٤٠).

أيضاً، وإلا فهو نبي فقط وليس برسول. فتفكر فيه فإنه دقيق)[١].

وهو إنما حصر النبوة ـ وخاصيتها تلقي الوحي عن الله تعالى ـ في الفطرة على الحق لأنه ليس عنده للوحي حقيقة خارج نفس النبي، إذ لا يمكن عنده أن يُرى الملك حقيقة، أو يُسمع صوته حقيقة، فلم يبق إلا أن يدرك النبي ذلك في نفسه.

ولذلك فقد قال في بيان المراد ببعث الله للرسول: (أي: جعل فيه الباعث والداعي للتبليغ)[٢]؛ لأن الإرسال لا يمكن عنده أن يكون بواسطة ملك، فلم يبق إلا أن يدرك ذلك في نفسه أيضاً.

وقد أورد مصطفى صبري تعريف الشيخ محمد عبده للنبي والرسول ثم عقب عليه فقال: (وأنا أقول: ليس في تعريف الشيخ شيء من خصائص النبوة والرسالة، لا وحي، ولا ملك مرسل، ولا كتاب منزل، ولا معجزة. فمن أين يُعرف كونه لا يعلم إلا حقاً ولا يعمل إلا حقاً؟ من أين يعرفه هو نفسه ومن أين يعرفه بنو نوعه إذا دعاهم؟)[٣].

ثم بيَّن المراد بالتعليم الإلهي في التعريف السابق فقال: (قيد التعليم الإلهي لم يرد إلا في الجملة التي أتى بها الشيخ محمد عبده تفسيراً للفطرة. فيجب ألا يكون هذا التعليم الإلهي شيئاً خارجاً عن جبلَّة النبي... فلا يكون تعريف الشيخ بالنبي بمجرد هذا القيد ـ أي: التعليم الإلهي ـ تعريفاً صحيحاً مانعاً من أغياره)[٤].

كلام الله بصوت مسموع:

إذا تكلم الله بالوحي إلى جبريل أو إلى نبي من أنبيائه فلا بد أن

---

(١) شرح العقائد العضدية مع تعليقات محمد عبده. ت: د. سليمان دنيا (١/ ٣٩).
(٢) الموسوعة الفلسفية العربية: مادة (وحي) (ص٨٤١).
(٣)(٤) موقف العقل، لمصطفى صبري (ص٤١).

يكون كلامه بصوت مسموع، وإلا لم يكن متكلماً على الحقيقة، إذ لا مفهوم للكلام إلا إذا كان بصوت. ولا يلزم من ذلك التشابه بين الله وخلقه، بل إن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في أسمائه وصفاته ولا في أفعاله. فصوت الله لا يشبه أصوات المخلوقين وإن اشترك معها في كونه مسموعاً، إذ لا يمكن إثبات الصوت إلا وهو مسموع.

والمهم هنا بيان هذه الحقيقة والاستدلال لها وردّ الشبه عنها، إذ هي المقصودة بحقيقة الوحي فيما يتعلق بكلام الله تعالى، وقد ورد التصريح بإضافة الصوت إلى الله تعالى في بعض النصوص، كما ورد في نصوص أخرى ما يستلزم إضافة الصوت إلى الله تعالى، كإضافة النداء إلى الله تعالى، ولا يمكن النداء إلا بصوت.

ومما ورد فيه التصريح بإضافة الصوت إلى الله تعالى حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «**يقول الله: يا آدم. فيقول: لبيك وسعديك. فينادي بصوت: إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثاً إلى النار**»[(١)].

ومن ذلك أيضاً ما رواه البخاري معلقاً عن جابر عن عبد الله بن أنيس قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «**يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب: أنا الملك أنا الديان**»[(٢)].

---

(١) أخرجه البخاري (٧٤٨٣)؛ وأصله عند مسلم (٢٢٢).

(٢) أخرجه البخاري معلقاً، كتاب التوحيد باب قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنۡ أَذِنَ لَهُۥ﴾. انظر الفتح (١٣/ ٤٥٣) وفي كتاب العلم، باب الخروج في طلب العلم بصيغة الجزم. انظر: الفتح (١/ ١٧٣)؛ ووصله ابن حجر في تغليق التعليق (٥/ ٣٥٣ ـ ٣٥٧)؛ ورواه أحمد (٣/ ٤٩٥)؛ والحاكم (٢/ ٤٣٧) (٤/ ٥٧٤) وصححه ووافقه الذهبي؛ والبخاري في الأدب المفرد؛ وانظر: كلام الألباني عليه في صحيح الأدب المفرد (٣٧٢)؛ والسلسلة الصحيحة رقم (١٦٠)؛ وكلام ابن القيم في مختصر الصواعق (٤١٩، ٤٢٠).

ومما يقطع في الدلالة على أن الله يتكلم بصوت مسموع ما ورد في كثير من النصوص من إضافة النداء إلى الله تعالى، ومعلوم بالضرورة من لغة العرب أن النداء لا يكون إلا بصوت.

جاء في لسان العرب: (النداء الصوت، وقد ناداه ونادى به وناداه مناداة ونداء؛ أي: صاح به. وأندى الرجل إذا حسن صوته.. والنَّدى بعد الصوت.. والنداء الدعاء بأرفع الصوت)[١].

وجاء في الصحاح: (النداء الصوت.. وناداه مناداة؛ أي: صاح به)[٢].

قال الإمام أبو نصر السجزي بعد إيراده لبعض النصوص التي فيها إضافة النداء إلى الله تعالى: (والنداء عند العرب صوت لا غير، ولم يرد عن الله ولا عن رسوله عليه السلام أنه من الله غير صوت.... وحد الصوت: هو ما يتحقق سماعه، فكل متحقق سماعه صوت، وكل ما لا يتأتى سماعه البتة ليس بصوت)[٣].

وفي نفس المعنى يقول الإمام ابن القيم: (النداء الإلهي قد تكرر في الكتاب والسنة تكراراً مطرداً في محاله، متنوعاً تنوعاً يمنع حمله على المجاز... ولا حاجة إلى أن يقيَّد النداء بالصوت فإنه بمعناه وحقيقته باتفاق أهل اللغة، فإذا انتفى الصوت انتفى النداء قطعاً)[٤].

وقد جاء التصريح بإضافة النداء إلى الله تعالى في القرآن في مواضع كثيرة؛ منها، قول الله تعالى: ﴿وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمۡ أَنۡهَكُمَا عَن تِلۡكُمَا ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنِ

(١) لسان العرب، لابن منظور (١٥/ ٣١٥).
(٢) الصحاح، للجوهري (٦/ ٢٥٠٥).
(٣) الرد على من أنكر الحرف والصوت. للسجزي (ص١٦٦ ـ ١٦٧).
(٤) مختصر الصواعق المرسلة (ص٤١٧)؛ وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ٥٣١).

وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا ﴿٥٢﴾﴾ [مريم: ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱئْتِ ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٠﴾﴾ [الشعراء: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِىَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِى ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨﴾ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّهُۥٓ أَنَا ٱللَّهُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٩﴾﴾ [النمل: ٨، ٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا﴾ [القصص: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾﴾ [الصافات: ١٠٤]، وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآءِىَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [القصص: ٦٢]، وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَآ أَجَبْتُمُ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٦٥﴾﴾ [القصص: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآءِىَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٧٤﴾﴾ [القصص: ٧٤]. وقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ﴿١٥﴾ إِذْ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٦﴾﴾ [النازعات: ١٥، ١٦]، وغير ذلك من الآيات.

ومما ورد من الأحاديث في ذلك ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن الله تبارك وتعالى إذا أحب عبداً نادى جبريلَ: إن الله قد أحب فلاناً فأحبه، فيحبه جبريل ثم ينادي جبريلُ في السماء: إن الله قد أحب فلاناً فأحبوه، فيحبه أهل السماء ويوضع له القبول في الأرض**»(١).

ومن ذلك أيضاً حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**بينما أيوب يغتسل عرياناً خرّ عليه رِجلُ جراد من ذهب. فجعل يحثي في ثوبه فنادى ربُّه: يا أيوب ألم أكن أغنيتك عما ترى؟ قال: بلى، ولكن لا غنى لي عن بركتك**»(٢).

وقد ثبت عن الصحابة رضوان الله عليهم إضافة الصوت إلى الله تعالى موافقة للنصوص الواردة في ذلك، إذ لا يمكن أن يصفوا الله بما لا يليق به سبحانه، بل لا يثبتون له إلا ما أثبته لنفسه أو أثبته له رسوله ﷺ.

---

(١) أخرجه البخاري (٣٢٠٩) و(٧٤٨٥)؛ وأحمد (٢/ ٥١٤).

(٢) أخرجه البخاري (٢٧٩) و(٣٣٩١) و(٧٤٩٣)؛ والنسائي (٤٠٩)؛ وأحمد (٢/ ٣١٤).

ومن ذلك ما ورد عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: (إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السمٰوات شيئاً. فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق، ونادوا ماذا قال ربكم؟ قالوا الحق)(١).

وفي رواية أخرى بلفظ: (إذا تكلم الله سبحانه بالوحي سمع صوته أهل السماء فيخرون سجداً)(٢).

ومثله ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمۡ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمۡۖ قَالُواْ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ﴾ [سبأ: ٢٣]. قال ابن عباس رضي الله عنهما: (لما أوحى الجبار جل جلاله إلى محمد ﷺ دعا الرسول من الملائكة ليبعثه بالوحي، فسمعت الملائكة صوت الجبار يتكلم بالوحي، فلما كشف عن قلوبهم فسألوا عما قال الله تعالى؟ قالوا: الحق، علموا أن الله تعالى لا يقول إلا حقاً وأنه منجز ما وعد.

قال ابن عباس: وصوت الوحي كصوت الحديد على الصفا، فلما سمعوه خروا سجداً فلما رفعوا رؤوسهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق وهو العلي الكبير)(٣).

وعلى هذا الاعتقاد ـ وهو أن الله يتكلم بصوت مسموع ـ علماء أهل السنة لم يخالف في ذلك أحد منهم، وإنما خالف في ذلك أهل الكلام ومن تابعهم.

---

(١) أخرجه البخاري تعليقاً، كتاب التوحيد. باب قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنۡ أَذِنَ لَهُۥ﴾ وانظر في تخريجه وتصحيحه: فتح الباري (١٣/ ٤٥٦ ـ ٤٥٧).

(٢) السنة، لعبد الله بن أحمد (١/ ٢٨١)، وقال السجزي في رسالته إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص١٦٦، ١٦٧): (ما في رواته إلا إمام مقبول).

(٣) نسبه ابن القيم إلى تفسير ابن مردويه، وقال عن سنده: (هذا إسناد معروف يروي به ابن جرير وابن أبي حاتم وعبد بن حميد وغيرهم في التفسير وغيره عن ابن عباس، وهو إسناد متداول بين أهل العلم وهم ثقات) مختصر الصواعق (ص٤١٨).

قال عبد الله ابن الإمام أحمد: (سألت أبي رَحِمَهُ اللهُ عن قوم يقولون: لما كلم الله عَزَّ وَجَلَّ موسى لم يتكلم بصوت. فقال أبي: بلى إن ربك عَزَّ وَجَلَّ تكلم بصوت، هذه الأحاديث نرويها كما جاءت)[١].

وقال الإمام البخاري: (يذكر عن النبي ﷺ أنه كان يحب أن يكون الرجل خفيض الصوت، ويكره أن يكون رفيع الصوت، وأن الله عَزَّ وَجَلَّ ينادي بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب، فليس هذا لغير الله جل ذكره.

قال أبو عبد الله: وفي هذا دليل أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق؛ لأن صوت الله جل ذكره يسمع من بعد كما يسمع من قرب. وأن الملائكة يصعقون من صوته... وقال عَزَّ وَجَلَّ ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ فليس لصفة الله ند، ولا مثل، ولا يوجد شيء من صفاته في المخلوقين)[٢].

وقال الإمام السجزي: (قول خصومنا إن أحداً لم يقل إن القرآن كلام الله حرف وصوت كذب وزور. بل السلف كلهم كانوا قائلين بذلك. وإذا أوردنا فيه المسند وقول الصحابة من غير مخالفة وقعت بينهم في ذلك صار كالإجماع)[٣].

وقال الإمام ابن تيمية: (استفاضت الآثار عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة السنة أنه سبحانه ينادي بصوت، نادى موسى، وينادي عباده يوم القيامة بصوت. ويتكلم بالوحي بصوت. ولم ينقل عن أحد من السلف أنه قال: إن الله يتكلم بلا صوت أو بلا حرف، ولا أنه أنكر أن يتكلم الله بصوت أو حرف...)[٤].

---

(١) السنة، لعبد الله بن أحمد (١/ ٢٨٠).
(٢) خلق أفعال العباد، للبخاري. ضمن عقائد السلف (ص١٩٢).
(٣) الرد على من أنكر الحرف والصوت، للسجزي (ص١٦٩).
(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٢/ ٣٠٤ ـ ٣٠٥)؛ وانظر نفس المرجع (١٢/ ٥٨٤) و(٦/ ٥٢٧).

وحاصل جميع ما سبق من النصوص والآثار أن الله يتكلم حقيقة، وأن كلامه بصوت مسموع. فالوحي إذا كان كلاماً لا بد أن يكون بصوت مسموع. وإذا كان الكلام لجبريل عليه السلام فإنه يستمع الوحي من الله ثم يبلغه لأنبياء الله كما سمعه، وقد يكون الوحي بالكلام إلى النبي بلا واسطة، كما في تكليم الله لموسى عليه السلام. وهو المقصود بقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]. كما أن حديث الإسراء يدل على أن الله قد أوحى إلى النبي ﷺ وكلمه بلا واسطة من وراء حجاب، وفرض عليه الصلوات وخففها إلى خمس صلوات وقد كانت خمسين صلاة[١].

موقف المتكلمين من الوحي بالقرآن:

من الحقائق المعلومة من الدين بالضرورة أن القرآن كلام الله، وأنه أوحاه بلفظه ومعناه إلى جبريل عليه السلام، وأن جبريل قد أداه كما سمعه من الله إلى النبي ﷺ.

لكن المتكلمين يخالفون في هذه الحقيقة الضرورية، وينكرون أن يكون جبريل عليه السلام قد سمع القرآن من الله؛ لأن الله لا يمكن عندهم أن يتكلم بصوت، ثم يضطربون بعد ذلك في تحديد كيفية إيحاء الله إلى جبريل بالقرآن إذا لم يكن بطريق الكلام المسموع.

ويستند موقف المتكلمين في ذلك إلى الأصل الذي هو أساس بدعتهم في صفات الله تعالى، وهو دعواهم أن الحوادث لا يمكن أن تقوم بالله؛ لأنه يلزم من ذلك عندهم أن يكون حادثاً.

وفيما يتعلق بصفة الكلام فإنهم يتفقون على أنه لا يمكن أن يتكلم الله بصوت مسموع؛ لأن الكلام إذا كان كذلك كان حادثاً، وهم ينفون قيام الحوادث بالله تعالى، ويجعلون ذلك أساس تنزيه الله وتوحيده.

---

(١) أخرجه البخاري (٣٢٠٧)؛ ومسلم (١٦٤).

ولكنهم اختلفوا بعد ذلك، فذهب المعتزلة إلى القول بأن الكلام لا يعقل إلا إذا كان بصوت مسموع، وإذا لم يكن ذلك ثابتاً لله تعالى على أصولهم لم يمكن أن يتصف الله بصفة الكلام. بل يكون الكلام من أفعاله ومخلوقاته لا من صفاته.

وأما الكلابية ومن تابعهم من أشعرية وماتريديه فقالوا: إن الكلام في حقيقته ليس هو الكلام المسموع، وإنما هو معنى قائم بالنفس، وأن الصوت المسموع حكاية أو عبارة عنه كالإشارة والكتابة. وعلى ذلك أثبتوا لله صفة الكلام، لكن على أنه مجرد معنى قديم قائم بذات الله تعالى، وبذلك لا يمكن عليه التجزؤ أو الحدوث كما قالوا.

وهكذا تتفق جميع طوائف المتكلمين على نفي الكلام المسموع عن الله تعالى، وأن الكلام بصوت هو من مخلوقات الله وليس من صفاته.

يقول صاحب المواقف عن الفرق بين مذهب الأشاعرة والمعتزلة في كلام الله: (قالت المعتزلة: أصوات وحروف يخلقها الله في غيره؛ كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي، وهو حادث. وهذا لا ننكره لكنا نثبت أمراً وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس، ونزعم أنه غير العبارات، إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام، بل قد يدل عليه بالإشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة.

... إذا عرفت هذا فاعلم أن ما يقوله المعتزلة وهو خلق الأصوات والحروف وكونها حادثة قائمة فنحن نقول به، ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك، وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرونه، ولو سلموه لم ينفوا قدمه، فصار محل النزاع نفي المعنى وإثباته)[١].

---

(١) المواقف، للإيجي (ص٢٩٣ ـ ٢٩٤)؛ وانظر: اليقينيات الكبرى، للبوطي (ص١٢٥ ـ ١٢٧).

ولكن الإشكال الذي يواجه المتكلمين هنا هو تحديد الكيفية التي تلقى بها جبريل عليه السلام ألفاظ القرآن عن الله تعالى، إذا كان لا يمكن أن يكون الله قد تكلم بها أو سمعها منه جبريل.

وقد كان جواب المعتزلة متسقاً مع مذهبهم، حيث قالوا: إن القرآن مخلوق، لأن الكلام ليس صفة لله وإنما هو من أفعاله.

يقول القاضي عبد الجبار (مذهبنا في ذلك هو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وهو مخلوق محدث)[١]، كما قال (إن القرآن فعل من أفعال الله)[٢].

وأما الأشاعرة والماتريدية فاضطربوا في هذا الباب، حيث أرادوا التوفيق بين أصلين متناقضين هما إثبات صفة الكلام لله تعالى مع القول بعدم إمكان قيام الصفات الاختيارية بالله تعالى، فانتهوا إلى التسليم بقول المعتزلة، حيث قالوا: إن الكلام المسموع مخلوق، وأنه لا يمكن أن يتصف به الله تعالى، وإنما يتصف بالكلام الذي هو مجرد معنى قائم بالنفس. فخالفوا المعتزلة في مسمى الكلام، والمعتزلة أقرب منهم إلى الحق في ذلك. واتفقوا معهم على القول بخلق الكلام المسموع، فلم يكن بينهم خلاف في القول بخلق القرآن؛ لأن ما يدعون أنه حقيقة الكلام لا حقيقة له، ولذلك لم يمكنهم تحديده ولا بيان المقصود بكونه معنى واحداً[٣].

يقول الماتريدي: (إن الله أسمع موسى عليه السلام كلامه بحروف خلقها وصوت أنشأه)[٤].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار (ص٥٢٧ ـ ٥٢٨).
(٢) المرجع السابق، ونفس الصفحات.
(٣) انظر: التسعينية، لابن تيمية (ضمن الفتاوى الكبرى) (٥/ ١٧٥).
(٤) كتاب التوحيد، للماتريدي (ص٥٩).

ويلخص الباجوري مذهب الأشاعرة في ذلك فيقول: (مذهب أهل السنة أن القرآن الكريم ـ بمعنى الكلام النفسي ـ ليس بمخلوق. وأما القرآن ـ بمعنى اللفظ الذي نقرؤه ـ فهو مخلوق. لكنه يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق ويراد به اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم)[١].

ويذهب بعضهم إلى أن جبريل يتلقى القرآن عن اللوح المحفوظ، ويقولون إن الله يخلق القرآن فيكون مكتوباً في اللوح المحفوظ، ثم ينزل به إلى النبي ﷺ. وقد يقولون إن الله يخلق القرآن في الهواء بحيث يسمعه جبريل فينقله كما سمعه إلى النبي ﷺ[٢].

وعلى هذا الوجه فلا فرق بينهم وبين المعتزلة الذين يدَّعون الرد عليهم، ثم هم أبعد من المعتزلة عن أهل السنة من جهة أنهم ينكرون حقيقة الكلام، وأنه ما كان مسموعاً، ثم يحصرون الكلام في المعنى القائم بالنفس، فالمعتزلة وإن قالوا: إن القرآن مخلوق، فإن الأشاعرة يوافقونهم في ذلك، ويزيدون عليهم بأنه ليس كلام الله على الحقيقة، وإنما هو عبارة عنه.

بل صرّح الباقلاني بإضافة لفظ القرآن إلى جبريل عليه السلام التزاماً منه بلازم المذهب في أن الكلام ليس إلا الكلام النفسي لا اللفظ، ومما قاله في ذلك: (يجب أن يعلم أن كلام الله تعالى منزل على قلب النبي ﷺ نزول إعلام وإفهام لا نزول حركة وانتقال... والمنزل على الوجه الذي بيّناه من كونه نزول إعلام وإفهام لا نزول حركة وانتقال كلام الله تعالى القديم الأزلي القديم بذاته... والنازل على الحقيقة المنتقل من قطر إلى قطر قول جبريل عليه السلام، يدل على هذا قوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَا تُبۡصِرُونَ ﴿٣٨﴾

---

(١) شرح الجوهرة، للباجوري (ص١٧٣)؛ وانظر نفس المرجع (ص١٧٩).

(٢) انظر: تفسير الرازي (٣٠/ ١١٧)؛ وشرح الجوهرة، للباجوري (ص١١٥)؛ ومجموع فتاوى ابن تيمية (٨/ ٤٢٥) (١٧/ ٦٩).

﴿وَمَا لَا تُبْصِرُونَ ۝٣٩ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠﴾ [الحاقة: ٣٨ ـ ٤٠]... فحاصل هذا الكلام أن الصفة القديمة؛ كالعلم والكلام ونحو ذلك من صفات الذات لا يجوز أن تفارق الموصوف؛ لأن الصفة إذا فارقت الموصوف اتصف بضدها، والله تعالى متنزه عن الصفة وضدها، فافهم ذلك، فجاء من ذلك أن جبريل عليه السلام عَلِم كلام الله وفهمه، وعلمه الله النظم العربي الذي هو قراءته، وعلم هو القراءة نبينا ﷺ)[1].

والذي أوقع الباقلاني ومن قال بقوله في هذا الخطأ الشنيع أنهم لم يفرقوا بين نسبة القول إلى قائله ابتداء وإلى ناقله ومبلغه، ولذا استدل على نسبة ألفاظ القرآن إلى جبريل عليه السلام بنصوص إنما تدل على أنه مبلغ لها؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠﴾ [الحاقة: ٤٠].

وهذه أحاديث الرسول ﷺ تقرأ ولا يقال إن قارئها هو الذي ابتدأها، بل هو ناقل ومبلغ لكلام الرسول ﷺ، بل ما يروى من الأشعار وغيرها يعلم الناس الفرق بين من يبتدئها ومن يقولها ناقلاً، ولم يقل أحد إن شيئاً من ذلك ينسب إلى الناقل. فما الفرق بين ذلك وبين المبلغ عن الله تعالى، إذ ليس إلا ناقلاً لكلام الله الذي تكلم به وسُمع منه، وجبريل عليه السلام، والرسل عليهم السلام ليسوا إلا مبلغين له، ولا ينسب إليهم إلا من هذه الجهة. وهذا مما لا يحتاج إلى استدلال وتقرير لكونه من الأمور المعلومة بالبداهة. لكن هؤلاء لما قالوا: إن الله لا يمكن أن يتكلم بصوت مسموع أمكن أن ينسبوا كلامه إلى غيره مع ما في هذا القول من مناقضة الضرورة[2].

ويبالغ بعض الأشاعرة في التناقض فيزعمون أن ما يسمونه بالكلام

---

(١) الإنصاف، للباقلاني (ص٨٥ ـ ٨٦).

(٢) انظر في تفصيل الرد عليهم في ذلك: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٢/ ٢٦٥، ٢٧٠، ٣٧٨، ٥٢١).

النفسي يمكن أن يكون مسموعاً من غير صوت، وقد يقولون بناء على ذلك: إن كلام الله مسموع.

ويستدل الغزالي على إمكان سماع كلام الله تعالى مع كونه بغير صوت بأنه (كما ترى ذاته رؤية تخالف رؤية الأجسام والأعراض ولا تشبهها[(١)]، فيسمع كلامه سماعاً يخالف الحروف والأصوات ولا يشبهها)[(٢)]. مع اعترافه بأنه لا يمكن بيان ذلك.

وفي ذلك يقول شارح الجوهرة: (وأما السمع الحادث فهو قوة تدرك بها الأصوات على وجه العادة، وقد يدرك بها غير الأصوات، فقد سمع سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام كلام الله تعالى القديم وهو ليس بحرف ولا بصوت).

ثم يشرح المراد بقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، فيقول: (أي: أزال عنه الحجاب وأسمعه الكلام القديم، ثم أعاد الحجاب وليس المراد أنه تعالى يبتدئ كلاماً ثم يسكت؛ لأنه لم يزل متكلماً أزلاً وأبداً. خلافاً للمعتزلة في قولهم بأن المعنى أنه تعالى خلق الكلام في شجرة وأسمعه موسى. ويرد كلامهم أن الأصل في الإطلاق الحقيقة[(٣)])[(٤)].

ويؤكد الجويني أن كلام الله مسموع لكنه يستدرك فيقول: (إن السماع

(١) رؤية الله على ما يقوله الأشاعرة غير معقولة، إذ يقولون إنه يرى لا في جهة. فكيف يقاس أمر غير معقول على مثله. بل كما يلزمهم هنا إثبات الصوت مع إثبات الكلام، أو نفي الكلام مع نفي الصوت، فكذلك في الرؤية يلزمهم إثبات الجهة مع إثبات الرؤية، أو نفي الرؤية مع نفي الجهة.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي (ص٧٩).

(٣) مقتضى كون الأصل في الإطلاق الحقيقة أن يكون كلام الله بصوت مسموع، وأما القول بسماع ما ليس بصوت فمخالف للحقيقة التي يدعون هنا الأخذ بها.

(٤) شرح الجوهرة، للباجوري (ص١١٧ ـ ١١٨).

لفظة محتملة لا يتحد معناها. . . فقد يراد بها الإدراك، وقد يراد بها الفهم والإحاطة، وقد يراد بها الطاعة والانقياد، وقد يراد بها الإجابة)[١].

وهو يقصد من ذلك أنه وإن قال إن كلام الله مسموع فإنه لا يلزم من ذلك أن يكون السماع متعلقاً بصوت، بل قد يكون متعلقاً بفهم الكلام النفسي الذي هو حقيقة الكلام عندهم.

ونتيجة لذلك فقد ذهب الجويني إلى أن جبريل إنما نقل إلى النبي ﷺ ما فهمه عن الله؛ لأن السماع إنما يتعلق بالكلام النفسي من حيث هو مفهوم كما سبق، وفي ذلك يقول: (المعني بالإنزال إن جبريل صلوات الله عليه أدرك كلام الله تعالى وهو في مقامه فوق سبع سماوات، ثم نزل إلى الأرض فأفهم الرسول ﷺ ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام)[٢].

ويعلق عبد الرحمٰن بدوي على كلام الجويني هذا فيقول: (هذا الرأي في غاية الجرأة، ولم نجد له مثيلاً من قبل فيما وصلنا من كتب الأشعرية أو غيرهم من أصحاب المذاهب الكلامية، إذ مؤداه أن جبريل فهم عن الله كلامه، فالتنزيل إذن هو تنزيل للمعاني لا للألفاظ، ويلزم عن هذا أن تكون الألفاظ والعبارة من عند النبي محمد ﷺ، ولكن الجويني لم يستخلص هذه النتيجة صراحة، بيد أنها نتيجة لازمة عن هذا القول)[٣].

وهذا الذي قالوه إنما يستند إلى أن مصحح السماع هو الوجود، بمعنى أن كل موجود يمكن أن يكون مسموعاً، فإذا ثبت أن لله صفة الكلام كان مسموعاً وإن يكن بغير صوت. وهذا الأصل قد قرره أبو الحسن الأشعري وتابعوه عليه[٤].

(١) الإرشاد، للجويني (ص١٢٩).
(٢) المرجع السابق (ص١٣٠).
(٣) مذاهب الإسلاميين: د. عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٧٣٧).
(٤) انظر: درء التعارض، لابن تيمية (٢/ ١١٤).

وقد خالف الرازي في هذا الأصل، وبين أنه لا يمكن إثبات سماع كل موجود حتى على أصلهم في أن كل موجود يرى ولو لم يكن في جهة، وانتهى إلى أن كلام الله لا يمكن أن يكون مسموعاً بحال؛ لأنه ليس بصوت فيتعلق به السماع، والسماع عنده لا يمكن أن يتعلق بالكلام النفسي[١].

وهذا الذي قالوا يستلزم لوازم يقعون بها في أشد مما هربوا منه، إذ أنهم يقولون: إن كلام الله مجرد معنى قائم بالنفس، وهو مع ذلك معنى واحد لا يتجزأ، ثم يقولون بإمكان سماعه، فلا بد أن يكون السامع له سامعاً لجميع كلام الله تعالى؛ لأن كلام الله لا يتجزأ حسب أصولهم.

وقد فطن علماء السنة لتناقضهم في ذلك، وألزموهم وجوب القول بالكلام المسموع، أو الوقوع في هذه التناقضات.

يقول أبو نصر السجزي في كتابه الإبانة وهو يحكي قصة مناظرته لهم في ذلك: (خاطبني بعض الأشعرية يوماً في هذا الفصل، وقال التجزؤ على القديم غير جائز.

فقلت له: أتقر بأن الله أسمع موسى كلامه على الحقيقة بلا ترجمان؟ فقال: نعم. وهم يطلقون ذلك ويموهون على من لم يخبر مذهبهم.

... فقلت لمخاطبي الأشعري: قد علمنا جميعاً أن حقيقة السماع لكلام الله منه على أصلكم محال، وليس ههنا من تتقيه وتخشى تشنيعه، وإنما مذهبك أن الله يفهم من شاء كلامه بلطيفة منه، حتى يصير عالماً متيقناً بأن الذي فهمه كلام الله، والذي أريد أن ألزمك وارد على الفهم وروده على السماع. فدع التمويه، ودع المصانعة، ما تقول في موسى عليه السلام حيث كلمه الله أفهم كلام الله مطلقاً أم مقيداً؟ فتلكأ قليلاً ثم قال: ما تريد بهذا؟

(١) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للرازي (ص٢٦٨).

فقلت: دع إرادتي وأجب بما عندك.

فأبى وقال: ما تريد بهذا؟

فقلت: أريد أنك إن قلت: إنه عليه السلام فهم كلام الله مطلقاً اقتضى أن لا يكون لله كلام من الأزل إلى الأبد إلا وقد فهمه موسى. وهذا يؤول إلى الكفر... وإذا لم يجز إطلاقه وأُلجئت إلى القول: أفهمه الله ما شاء من كلامه دخلت في التبعيض الذي هربت منه، وكفَّرت من قال به.

... فقال: هذا يحتاج إلى تأمل وقطع الكلام)[١].

* * *

ومن جميع ما تقدم من أوجه تلقي جبريل عليه السلام للوحي عن الله تعالى عند المتكلمين، وبيان بطلانها يظهر التلازم الضروري بين إثبات صفة الكلام لله تعالى، وأن يكون الكلام بصوت مسموع، وأنه لا يمكن إثبات الكلام مع نفي أن يكون بصوت، وجميع التناقضات التي وقع فيها المتكلمون إنما هي نتيجة لعدم التسليم بهذا التلازم.

وإذا كان الوحي من الله تعالى قد يكون كلاماً وقد يكون إلهاماً، إما بواسطة وإما بغير واسطة، فإن إنكار أن يكون الكلام بصوت يستلزم أن يكون الوحي كله إلهاماً؛ لأن الوحي إذا لم يكن بصوت كان إلهاماً فيكون ما أثبته المتكلمون من تلقي جبريل عليه السلام عن الله، أو كلام الله إلى من يشاء من عباده إنما هو إلهام؛ لأنه في حقيقته إدراك وفهم لما يلقيه الله في قلب من يشاء من عباده، وإن كان قد يفترق الكلام عن الإلهام عندهم فيما ينقله جبريل إلى النبي، لكنه عندهم ليس كلاماً بصوت مسموع من الله تعالى، فهو في أصله يعود إلى الإلهام من الله للملك.

ولهذا ألزم الإمام ابن حجر من أنكر أن يكون كلام الله بصوت أن

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٢/ ٩٠ ـ ٩٢).

يكون غاية ما يثبتونه لله تعالى مجرد إلهام. وقد ذكر تأويل من أول أحاديث الصوت ثم عقب عليه فقال: (وهذا حاصل كلام من ينفي الصوت من الأئمة، ويلزم منه أن الله لم يسمع أحداً من ملائكته ورسله كلامه بل ألهمهم إياه)[١].

وعلى هذا فليس لمن نفى أن يكون كلام الله بصوت إلا أن يقول بأحد قولين:

فإما أن ينكر أن يكون كلام الله بصوت، فيلزمه إنكار صفة الكلام، وأن يكون الوحي كله إلهاماً كما تقدم.

وإما أن يثبت أن الكلام لا بد أن يكون بصوت فيلزمه أن يكون كلام الله تعالى بصوت مسموع كما تدل عليه النصوص.

وأما الجمع بين إثبات كلام الله تعالى، ونفي أن يكون كلامه بصوت مسموع فغير ممكن ولا معقول.

---

(١) فتح الباري (١٣/ ٤٥٨).

ثانياً: الإلهام

الفرق بين الكلام والإلهام ـ فيما يتعلق بوحي الله تعالى ـ أن كلام الله تعالى لا بد أن يكون بصوت، وأما الإلهام فإنما يكون بإلقاء في القلب يقتضي معرفة يقينية مع الجزم بأنها من قبل الله تعالى، وقد يكون الإلقاء بواسطة ملك وقد يكون بغير واسطة[١].

ويختص الإلهام بأنه لا يترتب على استدلال ونظر، بل يرد على القلب بلا مقدمات، فهو كما يقول الإمام ابن القيم: (موهبة مجردة لا تنال بكسب البتة)[٢].

والإلهام هو المقصود بالوحي في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا . . .﴾ الآية [الشورى: ٥١].

قال مجاهد في معناه: (نفث ينفث في قلبه فيكون إلهاماً منه، كما أوحى إلى أم موسى وإلى إبراهيم في ذبح ولده)[٣]. ومثّل له الفراء بقوله: (كما كان النبي ﷺ يرى في منامه ويلهمه)[٤]. وقال الإمام النووي في معناه

---

(١) انظر في تعريف الإلهام: أضواء البيان، للشنقيطي (٤/ ١٥٩)؛ والتعريفات، للجرجاني (ص٣٤).
(٢) مدارج السالكين، لابن القيم (١/ ٤٥).
(٣) فتح القدير، للشوكاني (٤/ ٥٤٤).
(٤) معاني القرآن، للفراء (٣/ ٢٦).

في الآية: (الجمهور على أن المراد بالوحي هنا الإلهام والرؤية في المنام وكلاهما يسمى وحياً)[١].

والإلهام هو المقصود بالتحديث الوارد في فضل عمر رضي الله عنه، وبهذا فسره ابن وهب، فقد روى الإمام مسلم بسنده إلى عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول: «**قد كان في الأمم قبلكم محدَّثون، فإن يكن في أمتي منهم أحد فإن عمر بن الخطاب منهم**»، قال ابن وهب: تفسير محدثون: ملهمون[٢].

وقد حكى الحافظ ابن حجر تفسير المحدَّث بالملهم عن الأكثرين وارتضاه. قال: (قالوا: المحدَّث بالفتح هو الرجل الصادق الظن، وهو من ألقي في روعه شيء من قبل الملأ الأعلى فيكون كالذي حدثه غيره به).

وذكر أنه قيل في معنى محدث أي: (مكلَّم؛ أي: تكلمه الملائكة بغير نبوة... ويحتمل رده إلى المعنى الأول؛ أي: تكلمه في نفسه وإن لم ير ملكاً في الحقيقة، فيرجع إلى الإلهام). إلى أن قال: (ووقع في مسند الحميدي عقب حديث عائشة، المحدَّث: الملهم بالصواب الذي يلقى على فيه، وعند مسلم من رواية ابن وهب ملهمون وهي: الإصابة من غير نبوة. وفي رواية الترمذي عن بعض أصحاب ابن عيينة محدثون يعني: مفهَّمون، وفي رواية الإسماعيلي قال إبراهيم ـ يعني: ابن سعد راويه ـ قوله: محدث أي: يلقى في روعه)[٣].

وكما قد يكون الوحي بالكلام بواسطة وبغير واسطة بحيث يسمع النبي كلام الله إذا كان بغير واسطة، أو يسمع كلام الملك المبلغ لكلام الله

---

(١) شرح صحيح مسلم، للنووي (٣/ ٦).
(٢) صحيح مسلم (٢٣٥٨)؛ والحديث أخرجه البخاري (٣٦٨٩) و(٣٤٦٩)؛ والترمذي (٣٦٩٤).
(٣) فتح الباري (٧/ ٥٠).

إذا كان الوحي بواسطة. فكذلك يمكن أن يكون الإلهام بواسطة الملك، بحيث يلقي في قلب النبي الوحي بغير صوت يسمعه، وقد يكون الإلهام بغير واسطة أيضاً.

ومما يدل على حصول الإلهام بغير واسطة الحديث المشهور في اختصام الملأ الأعلى.

فعن معاذ بن جبل ﵁ أن النبي ﷺ قال: «**إني قمت من الليل فصليت ما قدر لي، فنعست في صلاتي حتى استثقلت، فإذا أنا بربي ﷻ في أحسن صورة، فقال: يا محمد، أتدري فيم يختصم الملأ الأعلى؟...**» الحديث[1].

ودلالة الحديث على الإلهام المباشر للنبي ﷺ ظاهرة؛ لأن ما أوحاه الله تعالى إلى نبيه ﷺ في هذا الحديث ليس من جنس الكلام من وراء حجاب؛ لأن ذلك إنما يكون في حال اليقظة، كما في تكليم الله لموسى ﵇، وكما في تكليم الله لنبيه محمد ﷺ ليلة المعراج.

ولا يمكن أيضاً أن ما يكون الذي رآه النبي ﷺ في تلك الرؤيا ملكاً من الملائكة؛ لأن النبي ﷺ قد صرح بأنه قد رأى ربه. فلا يكون الوحي في هذه الرؤيا بواسطة ملك كما قد يكون في بعض الأحوال.

وإذا لم يكن ما حصل في تلك الرؤيا كلاماً من الله تعالى لنبيه ﷺ من وراء حجاب، ولم يكن بواسطة ملك من الملائكة، وكانت رؤيا الأنبياء حق ووحي فلا بد أن يكون إلهاماً من الله تعالى لنبيه ﷺ بلا واسطة.

(١) أخرجه أحمد (٥/ ٢٤٣)؛ والترمذي، كتاب تفسير القرآن (٣٢٣٥)، وقال: هذا حديث حسن صحيح، سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث، فقال: هذا حديث حسن صحيح؛ وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ١٧٦): رجاله ثقات؛ وانظر كلام الحافظ ابن حجر في تقوية الحديث في الإصابة (٢/ ٤٠٥ ـ ٤٠٧)؛ وتهذيب التهذيب (٦/ ٢٠٤)؛ وللإمام ابن رجب رسالة مستقلة في شرح الحديث.

ومما يدل على حصول الإلهام بواسطة قول النبي ﷺ: «**إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها وأجلها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب**»[١].

وروح القدس هو جبريل كما جاء مفسراً في بعض روايات الحديث، فيكون قد نفث في روع النبي ﷺ؛ أي: ألقى في قلبه الوحي إلهاماً من غير صوت سمعه النبي ﷺ، فحصل له اليقين أن ذلك الإلقاء وحي من الله تعالى.

وهذا لا يشتبه بما يسميه علماء النفس بالوحي النفسي؛ لأن الإلهام أمر طارئ على النفس خارج عنها، بخلاف الوحي النفسي فإن مرده إلى النفس وهو ثمرة جهد نفسي خالص، لكنه في حقيقته مجرد تخيل لا واقع له[٢].

وقد حاول مالك بن نبي التفريق بين الوحي والوحي النفسي، وأحسن في بعض ما قال، لكنه انتهى إلى القول: (بأننا في الحالة التي لا يكون الوحي فيها مستقلاً **بطريقة محسة أو مسموعة**، سنقع في تعريف الوحي تعريفاً ذاتياً محضاً، إذ إن النبي في التحليل الأخير لا يدري بصفة موضوعية كيف جاءته المعرفة، وهو يجدها في نفسه مع تيقنه بأنها من عند الله. إن في ذلك تناقضاً واضحاً يخلع على ظاهرة الوحي كل خصائص المكاشفة)[٣].

والحقيقة أنه لا بد من التفريق بين وحي التكليم ووحي الإلهام.

---

(١) أخرجه الحاكم (٢/ ٤)؛ وابن ماجه (٢١٤٤)؛ وابن حبان (١٠٨٤) موارد؛ وأبو نعيم في الحلية (١٠/ ٢٧)؛ وصححه الألباني في تخريج فقه السنة، لمحمد الغزالي (ص٩١ ـ ٩٢)؛ والأرناؤوط في تخريج زاد المعاد، لابن القيم (١/ ٧٩).
(٢) انظر: الوحي المحمدي، محمد رشيد رضا (ص٤٥).
(٣) الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي (ص١٧١).

فالوحي حين يكون كلاماً لا بد أن يكون بصوت مسموع، إما من الله حين يكون التكليم بلا واسطة، أو من الملك حين يكون بواسطة.

وأما الإلهام فلا يتوقف على شيء من ذلك بل هو مجرد إلقاء في القلب، فلا يشترط فيه أن يكون مسموعاً كالكلام.

وأما القول بأنه يلزم من ذلك أن يشتبه الإلهام بالمكاشفة التي هي الوحي النفسي فغير صحيح؛ لأن الإلهام وحي من الله تعالى، والأنبياء معصومون من أن يلتبس عليهم الوحي بغيره. وإنما يمكن حصول الالتباس في ذلك على غير الأنبياء. لكن ذلك لا يقدح في حقيقة الإلهام من حيث هو إلقاء في القلب لا ظاهرة محسوسة.

ويستند مالك بن نبي في تحليله لهذه المسألة إلى القول بالتلازم بين كون الوحي حقيقة خارجة طارئة على النفس وبين كونها حقيقة محسوسة، وأن ذلك يستند إلى التفريق بين الوحي ويقين النبي به.

وفي ذلك يقول: (إن يقين النبي في مصدر المعرفة الموحاة لا يجيء مع الوحي نفسه، ولا يؤلف جزءاً من طبيعته، بل إنه في صورته الكاملة من عمله الشعوري، كرد فعل طبيعي لهذا الشعور إزاء ظاهرة خارجية)[١].

لكنه لا يلزم حين يكون الوحي إلهاماً أن يكون ظاهرة خارجية محسوسة؛ لأنه يمكن حصول اليقين في القلب بأسباب خفيه لا يمكن الإحساس بها، وإن لم تكن مع ذلك نابعة من النفس كالمكاشفة، بل تكون خارجة عنها. ويرتبط ذلك بكون الوحي أمراً غيبياً لا يمكن البحث في كيفيته إلا وفق النصوص الواردة في ذلك.

ولو كان يلزم أن يكون الوحي في جميع حالاته ظاهرة خارجية محسوسة للزم ألا يختص النبي ﷺ بسماع الوحي دون غيره؛ لأن إدراك

---

(١) الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي (ص١٧٢).

الظاهرة إذا كانت خارجية محسوسة لا يختص بأحد دون غيره.

والصحابة إنما كانوا يسمعون الوحي إذا كان تكليماً من جبريل للنبي ﷺ حتى إنهم كانوا يسمعون له دوياً كدوي النحل، كما يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه[(١)]. وأما الإلهام فقد كانوا يكونون عنده فلا يسمعون شيئاً.

* * *

ومما يختص به الوحي بطريق الإلهام أنه يحصل في حال النوم كما يحصل في حال اليقظة، بخلاف الوحي بطريق التكليم فإنما يكون في حال اليقظة.

وذلك أن التكليم لا بد أن يكون بصوت مسموع، والسماع إنما يكون في حال اليقظة، وأما النائم فإنه لا يسمع الصوت ويعقل معناه في حال نومه. وأما الإلهام فإنما يتوقف على ما يلقى في القلب سواء كان من الله تعالى مباشرة بلا واسطة، أو بواسطة ملك الوحي.

وإذا كان الإلهام متوقفاً على مجرد الإلقاء في القلب، بحيث يعقل ما يلقى في قلبه كان ممكناً في حال النوم كإمكانه في حال اليقظة؛ لأن الإنسان يعقل ما يعرض له أثناء نومه ولولا ذلك لم تكن الرؤى والأحلام.

وعلى هذا الأصل كانت رؤيا الأنبياء وحياً. ولذلك أقدم إبراهيم عليه السلام على ذبح ابنه إسماعيل عليه السلام بمجرد الرؤيا، كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾﴾ [الصافات: ١٠٢ ـ ١٠٥].

فقد أيقن إبراهيم عليه السلام أن رؤيته في المنام يذبح ولده أمر من الله

---

(١) انظر: مسند الإمام أحمد (١/ ٣٤)؛ وفتح الباري (١/ ١٩).

بذلك، فأقدم على ما أمره الله به، وسلم إسماعيل عليه السلام بما أمر به والده.

وقد كان عبيد بن عمير ـ وهو من كبار التابعين ـ يقول: (رؤيا الأنبياء وحي، ويقرأ: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢])[١].

قال الحافظ ابن حجر: (وجه الاستدلال بما تلاه، من جهة أن الرؤيا لو لم تكن وحياً لما جاز لإبراهيم عليه السلام الإقدام على ذبح ولده)[٢].

وورد عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: (رؤيا الأنبياء وحي)[٣].

وفي هذا المعنى يقول ابن مسعود رضي الله عنه: (إن أول ما يؤتى به الأنبياء في المنام حتى تهدأ قلوبهم، ثم ينزل الوحي عليهم بعدُ في اليقظة)[٤].

يبين ذلك حديث عائشة رضي الله عنها قالت: (أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح. ثم حبب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه ـ وهو التعبد ـ الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها، حتى جاءه الحق وهو في غار حراء...) الحديث[٥].

وحاصل ما تقدم في رؤيا الأنبياء وأنها وحي هو كونها من الإلهام الذي هو وحي؛ لأن مما يختص به الإلهام إمكان حصوله في النوم كحصوله في حال اليقظة.

(١) أخرجه البخاري (١٣٨) و(٨٥٧).
(٢) فتح الباري، لابن حجر (١/ ٢٣٩).
(٣) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (١/ ٢٠٢) وقال الألباني: إسناده حسن.
(٤) نسبه الحافظ ابن حجر في الفتح (١/ ٩) إلى دلائل النبوة لأبي نعيم، وقال: إسناده حسن.
(٥) أخرجه البخاري (٣) و(٣٣٩٢) و(٦٩٨٢)؛ ومسلم (١٦٠)؛ والترمذي (٣٦٣٦).

الإلهام لغير الأنبياء:

الوحي إلى غير الأنبياء بطريق الإلهام في اليقظة أو الرؤيا الصادقة في النوم ممكن، وإنما يختص الأنبياء في ذلك بالعصمة، بخلاف غيرهم فإنه قد يلتبس عليهم الإلهام الحق بالباطل على ما سيأتي تفصيله.

ومما يدل على إمكان الإلهام لغير الأنبياء قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾ [الأنفال: ٢٩]، والفرقان في الآية هو ما يحصل به التفريق بين الحق والباطل.

قال الشيخ الشنقيطي: (يدل على أن المراد بالفرقان هنا العلم الفارق بين الحق والباطل قوله تعالى في سورة الحديد: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَءَامِنُواْ بِرَسُولِهِۦ يُؤۡتِكُمۡ كِفۡلَيۡنِ مِن رَّحۡمَتِهِۦ وَيَجۡعَل لَّكُمۡ نُورٗا تَمۡشُونَ بِهِۦ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡۚ﴾ [٢٨]؛ لأن قوله هنا: ﴿وَيَجۡعَل لَّكُمۡ نُورٗا تَمۡشُونَ بِهِۦ﴾ يعني: علماً وهدى تفرقون به بين الحق والباطل)(١).

وحاصل دلالة الآية على إمكان الإلهام لغير الأنبياء أن الله قد وعد من اتقاه أن يجعل له فرقاناً. وتحقق هذا الوعد يقتضي أن من كان له هذا الفرقان من الله لا بد أن يكون عنده من العلم والهداية والنور ما لا يكون حاصلاً عند من لا يكون عنده ذلك الفرقان، وإنما يكون ذلك بهداية يختص الله بها من اتقاه. وهذا أمر لا يكون بالاستدلال والكسب وإنما بإلهام ونور إلهي.

وقد جاء الفرقان في الآية منكراً ليعم كل ما يحصل فيه الاشتباه، ويحتاج الإنسان فيه إلى التفصيل والبيان.

ومما يفسر هذه الآية قوله ﷺ: «**الصلاة نور، والصدقة برهان،**

(١) أضواء البيان، للشنقيطي (٤/ ٣٤٩).

والصبر ضياء»[١] ومن آتاه الله نوراً وبرهاناً وضياءً فقد آتاه الفرقان الذي يفرق به بين المشتبهات.

وهذا أيضاً هو معنى حديث الولاية والذي فيه: (ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها)[٢]. وكما يقول الإمام ابن تيمية: (ومن كان توفيق الله له كذلك فكيف لا يكون ذا بصيرة نافذة ونفس فعالة)[٣].

ومما يدل لإمكان حصول الإلهام لغير الأنبياء ما سبق من معنى: (المحدَّث) في حديث: «**قد كان في الأمم قبلكم محدَّثون، فإن يكن في أمتي منهم أحد فعمر بن الخطاب**»[٤] وإذا كان المحدِّث هو الملهم أمكن حصول الإلهام لغير الأنبياء.

ومما يدل على هذا الأصل أيضاً حديث النواس بن سمعان ﵁ وفيه أن النبي ﷺ قال: «**إن الله تعالى ضرب مثلاً صراطاً مستقيماً، وعلى كنفي الصراط سوران لهما أبواب مفتحة، وعلى الأبواب ستور مرخاة، وداعٍ يدعو على رأس الصراط، وداعٍ يدعو فوق الصراط، فالصراط المستقيم: الإسلام، والسوران: حدود الله، والأبواب المفتحة: محارم الله. فلا يقع أحد في حد من حدود الله حتى يكشف الستر، والداعي على رأس الصراط: كتاب الله، والداعي فوق الصراط: واعظ الله في قلب كل مؤمن**»[٥].

---

(١) أخرجه مسلم (٢٢٣)؛ والترمذي (٩١)؛ والنسائي (٥/ ٥).
(٢) أخرجه البخاري (٦٠٥٢).
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٠/ ٤٣).
(٤) أخرجه البخاري (٣٦٨٩)؛ ومسلم (٢٣٥٨).
(٥) أخرجه الترمذي، كتاب الأمثال (٢٨٦٣)، وقال: هذا حديث حسن غريب؛ وأحمد (٤/ ١٨٣)؛ والحاكم، وقال: صحيح على شرط مسلم؛ ووافقه الذهبي؛ وصححه الألباني في السنة، لأبي عاصم (ص١٤، ١٥).

قال الإمام ابن القيم: (هذا الواعظ في قلوب المؤمنين هو الإلهام الإلهي بواسطة الملائكة)[١].

ومما يشهد لهذا الأصل قول الرسول ﷺ للصحابة رضي الله عنهم في شأن ليلة القدر: «**أرى رؤياكم قد تواطأت في السبع الأواخر، فمن كان متحريها فليتحرها في السبع الأواخر**»[٢].

ووجه دلالة الحديث أن النبي ﷺ قد اعتبر الرؤيا، وهي إلهام منامي، وأخبر أن تواطؤهم على رؤية ليلة القدر في السبع الأواخر مما يقوي أن تكون تلك الرؤى حقاً.

لكن الجزم بأن ليلة القدر في السبع الأواخر إنما تأكد بإقرار النبي ﷺ، إذ لا يمكن أن تستقل الرؤى بإثبات مثل هذه القضية؛ لأن الرؤيا وإن كانت حقاً لا يمكن أن تكون هي لذاتها مستند الحكم الشرعي.

ومثل ذلك ما جاء في قصة تشريع الأذان حين سمع عبد الله بن زيد رضي الله عنه من علمه الأذان في النوم، فلما أخبر بها النبي ﷺ قال: «**إنها لرؤيا حق إن شاء الله**»[٣]. وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد رأى مثل تلك الرؤيا[٤].

فلو لم يحصل من النبي ﷺ إقرار لذلك لم تشرع هذه الكيفية للأذان بمجرد تلك الرؤيا. لكن الحديث دل على أنها رؤيا حق وإلهام من الله تعالى وأن ذلك لا يختص بالأنبياء.

---

(١) مدارج السالكين، لابن القيم (١/ ٤٦).

(٢) أخرجه البخاري (٢٠١٥)؛ ومسلم (١١٦٥)؛ والموطأ (١/ ٣٢١) وأبو داود (١٣٨٥).

(٣) أخرجه ابن خزيمه، جماع أبواب الأذان والإقامة (١/ ١٩١ ـ ١٩٣)؛ وصححه (١/ ١٩٧).

(٤) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة (٤٩٨)؛ وقال الارناؤوط في تخريجه لجامع الأصول (٥/ ٢٧٠): إسناده صحيح.

وكون الرؤيا الصالحة من الوحي هو المقصود بقول النبي ﷺ: «**رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءً من النبوة**»[١]. إذ المقصود بالنبوة في هذا الحديث الوحي.

وقد استعظم بعض العلماء أن تكون تلك النسبة على الحقيقة، وحاولوا تأويلها ظناً منهم أن ذلك يقدح في النبوة، وقالوا إن الرؤيا الصالحة لا تكون جزءاً من أجزاء النبوة على الحقيقة إلا إذا كانت لنبي[٢].

لكن ظاهر الحديث يرد هذا التأويل، فإن النبي ﷺ إنما ذكر رؤيا المؤمن، فلا وجه لتخصيص ذلك بالأنبياء، فتكون رؤيا المؤمن جزءاً من الوحي على الحقيقة، لكن لا تكون النبوة بمجرد تلك الرؤيا. بل قد تكلم العلماء في رؤيا النبي ﷺ قبل أن ينزل عليه جبريل بالقرآن، وهل كان حينئذ نبياً بمجرد تلك الرؤيا التي كانت تقع كفلق الصبح، أو لم يكن نبياً إلا بعد نزول جبريل عليه السلام بالقرآن بعد ذلك. والصحيح أنه ﷺ إنما كان نبياً منذ نزل عليه جبريل عليه السلام بالقرآن، وأنه لا يلزم من صدق تلك الرؤيا وكونها من الوحي أن يكون نبياً قبل ذلك.

والحاصل أن الرؤيا الصالحة جزء من النبوة، من حيث هي وحي وإلهام منامي من الله تعالى. ولذلك كان عبادة بن الصامت رضي الله عنه يقول: (رؤيا المؤمن كلام يكلم به الله عبده في المنام)[٣].

وقيل للإمام مالك رحمه الله: أيعبر الرؤيا كل أحد؟ فقال: (أبالنبوة يلعب؟)[٤] أخذاً بهذا الحديث. وسئل رحمه الله عن الرؤيا، هل يعبرها على

(١) أخرجه البخاري (٦٩٨٣) و(٦٩٨٨) و(٧٠١٧)؛ ومسلم (٢٢٦٤)؛ والترمذي (٢٢٧٢)؛ وأبو داود (٥٠٦٨).

(٢) فتح الباري (١٢/٣٦٣)؛ وانظر: أعلام الحديث، للخطابي؛ شرح البخاري (٤/ ٢٩١٩).

(٣) مدارج السالكين، لابن القيم (١/٥١).

(٤) التمهيد، لابن عبد البر (١/٢٨٨).

الخير وهي عنده على المكروه؟ فقال: (لا)، ثم قال: (الرؤيا جزء من النبوة فلا يتلاعب بالنبوة)[(١)].

ومن هنا يعلم أن الوحي من حيث العموم غير مختص بالأنبياء بل قد يكون لغيرهم، لكن الأنبياء يختصون بالعصمة في الوحي، ولذلك كان الوحي إليهم تشريعاً بخلاف الوحي إلى غيرهم.

وقد أخبر تعالى أنه أوحى إلى غير الأنبياء، كما قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ ۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٧﴾﴾ [القصص: ٧]، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّۦنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى﴾ [المائدة: ١١١]، ولم يلزم من ذلك أن تكون أم موسى عليها السلام نبية ولا أن يكون الحواريون أنبياء.

وفي بيان ذلك يقول الإمام ابن تيميه: (الوحي هو الإعلام السريع الخفي، إما في اليقظة وإما في المنام، فإن رؤيا الأنبياء وحي. ورؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة كما ثبت ذلك عن النبي ﷺ في الصحاح. وقال عبادة بن الصامت ـ ويروى مرفوعاً ـ: «**رؤيا المؤمن كلام يكلم به الرب عبده في المنام**» وكذلك في اليقظة فقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «**قد كان في الأمم قبلكم محدثون، فإن يكن في أمتي فعمر**» وفي رواية في الصحيح: «**مكلمون**»[(٢)]، وقد قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّۦنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى﴾ [المائدة: ١١١]، وقال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ﴾ [القصص: ٧]. . . . فهذا الوحي يكون لغير الأنبياء، ويكون يقظة ومناماً)[(٣)].

---

(١) التمهيد، لابن عبد البر (١/ ٢٨٨).
(٢) أخرجه البخاري (٣٦٨٩).
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٢/ ٣٩٨).

حجية الإلهام:

إذا تقرر إمكان حصول الإلهام في اليقظة أو الرؤيا الصادقة ـ التي هي إلهام منامي ـ لغير الأنبياء، مع أن الإلهام من الوحي، فلا بد من النظر في حجية الإلهام، إذ إن الإلهام الرحماني حق، ولا يمكن أن يكون الإلهام لغير الأنبياء حقاً دون أن يكون له أي اعتبار.

لكن اعتبار الإلهام لا يمكن أن يكون مطلقاً؛ لأن الإلهام وإن كان حقاً إلا أنه قد يلتبس بالباطل؛ لأن غير الأنبياء ليست لهم العصمة من ذلك. فما قد يظنه الإنسان إلهاماً من الله قد يكون في حقيقته تلبيساً من الشيطان أو من حديث النفس.

وعلى هذا فكما لا يصح عدم اعتبار الإلهام بإطلاق، فإنه لا يصح أيضاً اعتباره بإطلاق، بل الأمر في ذلك وسط بين الإثبات المطلق والنفي المطلق. فحاصل الأمر في ذلك كما يقول الإمام ابن تيمية: (أن الذين أنكروا الإلهام طريقاً على الإطلاق أخطئوا، كما أخطأ الذين جعلوه طريقاً شرعياً على الإطلاق)[١].

والمقصود هنا بيان ما يختص به إلهام الأنبياء، وما يقتضيه من الحجية المطلقة، بخلاف الإلهام إلى غيرهم، مع بيان ما يشترط لاعتبار الإلهام إلى غير الأنبياء، بحيث لا يعتبر مطلقاً ولا يرد مطلقاً، وإذا أمكن تقييد الإلهام المقبول بحيث لا يمكن أن يكون باطلاً كان الأخذ به حينئذ هو طريق التوسط والعدل.

ويستند عدم إمكان اعتبار الإلهام بإطلاق إلى انتفاء العصمة عن غير الأنبياء، بحيث يمكن أن يلتبس عليهم الحق بالباطل، فما أمكن أن يكون باطلاً لا يصح أن يكون معتبراً بإطلاق.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٠/ ٤٧٣).

وفي بيان هذا الأصل يقول الإمام الشاطبي: (اعلم أن النبي ﷺ مؤيد بالعصمة، معضود بالمعجزة الدالة على صدق ما قال وصحة ما بيَّن، وأنت ترى الاجتهاد الصادر منه معصوماً بلا خلاف، إما بأنه لا يخطئ البتة، وإما بأنه لا يقر على خطأ إن فرض، فما ظنك بغير ذلك؟

فكل ما حكم به أو أخبر عنه من جهة رؤيا نوم أو رؤية كشف، مثل ما حكم به مما ألقى إليه الملك عن الله ﷻ، وأما أمته فكل واحد منهم غير معصوم، بل يجوز عليه الغلط والخطأ والنسيان، ويجوز أن تكون رؤياه حلماً وكشفه غير حقيقي، وإن تبين في الوجود صدقه، واعتيد ذلك فيه واطرد فإمكان الخطأ والوهم باق، وما كان هذا شأنه لم يصح أن يقطع فيه بحكم)[١].

* * *

وقد خالف الصوفية في هذا الأصل حيث اعتبروا الإلهام حجة بإطلاق واستندوا إلى الكشف والإلهام والرؤى دون تمييز، وجعلوا ذلك أصل طريقتهم ومصدر تلقيهم، حتى صرح الغزالي أن النصوص الشرعية إنما تقبل إذا وافقت الكشف، وأما إذا خالفته فلا بد من تأويلها.

وفي بيان الضابط والحد الذي يرتضيه في التأويل ـ بعد أن بين اضطراب الفلاسفة والمتكلمين في ذلك وعدم موافقته لما ذهب إليه أهل السنة من التسليم بالنصوص دون تأويل ـ يقول الغزالي: (وحد الاقتصاد. . . دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموفقون، الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسماع، ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه، فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدم، ولا يتعين له موقف)[٢].

---

(١) الموافقات، للشاطبي (٤/ ٨٣ ـ ٨٤).

(٢) إحياء علوم الدين، للغزالي (١/ ١٠٤)؛ وانظر نقد ابن تيمية لقول الغزالي هذا في: درء التعارض (٥/ ٣٤٧ ـ ٣٥٧).

وهذا الانحراف في مصدر التلقي شبيه بانحراف المتكلمين الذين يعتمدون على ما يسمونه الدلالة العقلية في رد النصوص وتأويلها، مع أن الإلهام الحق والعقل الصريح لا يمكن أن يخالفا النصوص الشرعية، بل لا بد أن يتفقا معها.

ومقتضى هذا القول أن العلم بالحقائق الشرعية ـ وخاصة ما يتعلق بالله تعالى وصفاته واليوم الآخر ـ متوقف على الكشف، ثم إن النصوص إما أن توافق ذلك الكشف فتقبل، وإما أن تخالفه فتؤول. وهذا لا يكون إلا إذا كان الكشف معصوماً عندهم بحيث لا يلتبس بالباطل، بل يكون قطعي الثبوت عن الله تعالى، وإلا لم تؤول النصوص الشرعية لتوافق مقتضاه.

وقد صرح كثير منهم بحفظ الولي، وعدم إمكان الخطأ فيما يرد عليه من الكشف والإلهام، وهذا في حقيقته هو معنى العصمة التي لا تكون إلا للأنبياء.

وعندهم أن الولي هو من يكون محفوظاً من الله لتولي، الله له، وهو الذي يطيع الله على التوالي فلا تتخلل طاعته معصية.

يقول صاحب الرسالة القشيرية: (الولي له معنيان:

أحدهما: فعيل بمعنى مفعول وهو من يتولى الله سبحانه أمره، قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٦] فلا يكله إلى نفسه لحظة، بل يتولى الحق سبحانه رعايته.

والثاني: فعيل مبالغة من الفاعل، وهو الذي يتولى عبادة الله وطاعته فعبادته تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان.

وكلا الوصفين واجب حتى يكون الولي ولياً، يجب قيامه بحقوق الله تعالى على الاستقصاء والاستيفاء، ودوام حفظ الله تعالى إياه في السرّاء

والضرّاء)[١].

ويلخص شرط الولي عندهم فيقول: (شرط الولي أن يكون محفوظاً، كما أن من شرط النبي أن يكون معصوماً)[٢].

والحقيقة أنه لا فرق بين حفظ الولي وعصمة النبي، بل إن الحفظ الذي اشترطوه للولي لا يتحقق إلا بالعصمة التي لا تكون إلا لنبي. ولهذا صرَّح بعضهم باشتراط العصمة للولي و(أن من خواص القطب إمداد الله له بالرحمة والعصمة والخلافة والنيابة)[٣].

ويشرح صاحب العوارف منزلة الشيخ بالنسبة للمريدين، وأنها الأمانة على الإلهام كأمانة جبريل عليه السلام والرسول ﷺ على الوحي، وفي ذلك يقول: (الشيخ للمريدين أمين الإلهام، كما أن جبريل أمين الوحي، فكما لا يخون جبريل في الوحي، لا يخون الشيخ في الإلهام، وكما أن رسول الله ﷺ لا ينطق عن الهوى فالشيخ مقتد برسول الله ﷺ ظاهراً وباطناً، لا يتكلم بهوى النفس)[٤].

وأمانة الولي على الإلهام إنما تكون مع عصمته في ذلك، وعدم إمكان الخطأ فيما يرد إليه من الكشوف والإلهامات، وهذه مرتبة لا تكون إلا لنبي.

وقد صرح ابن عربي بأن علومهم معصومة فقال: (علومنا كلها محفوظة من الخطأ)[٥]. وتابعه الشعراني فقال: (إن كلام الكمَّل لا يقبل الخطأ من حيث هو)[٦]. وقد بنوا ذلك على أساس أن كلام الأولياء إلهام من الله فلا يمكن أن يقع فيه الخطأ.

---

(١) الرسالة القشيرية، للقشيري (٢/ ٥٢٠ ـ ٥٢١).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٥٢١).
(٣) الصلة بين التصوف والتشيع، لشيبي (١/ ٤١٧).
(٤) عوارف المعارف، للسهروردي (ص٤٠٤).
(٥) اليواقيت والجواهر، للشعراني (١/ ٢٤ ـ ٢٥).
(٦) المرجع السابق، ونفس الصفحات.

وفي نقد هذه الدعوى يقول الإمام ابن تيمية: (دعوى العصمة تضاهي المشاركة في النبوة، فإن المعصوم يجب إتباعه في كل ما يقول، لا يجوز أن يخالف في شيء، وهذه خاصية الأنبياء.... والإيمان بما جاء به النبيون مما أمرنا أن نقوله ونؤمن به، وهذا مما اتفق عليه المسلمون أنه يجب الإيمان بكل نبي، ومن كفر بنبي واحد فهو كافر، ومن سبه وجب قتله باتفاق العلماء. وليس كذلك من سوى الأنبياء، سواء سموا أولياء أو أئمة أو حكماء أو علماء أو غير ذلك. فمن جعل بعد الرسول معصوماً يجب الإيمان بكل ما يقوله فقد أعطاه معنى النبوة وإن لم يعطه لفظها. ويقال لهذا: ما الفرق بين هذا وبين أنبياء بني إسرائيل الذين كانوا مأمورين بإتباع شريعة التوراة؟

وكثير من الغلاة في المشايخ يعتقد أحدهم في شيخه نحو ذلك، ويقولون: الشيخ محفوظ، ويأمرون بإتباع الشيخ في كل ما يفعل لا يخالف في شيء أصلاً)[١].

وقد صرح بعض أئمة الصوفية أن من يسمونه ملك الإلهام ينزل عليهم بالإلهام، وأنهم يشاهدونه ويتلقون عنه.

ولهذا لما فرق الغزالي بين النبي والولي، بأن النبي هو من ينزل عليه الملك بالوحي ويتلقى عنه النبي ويشاهده، وأما الولي فيحصل له الإلهام ويوقن أنه من الله دون أن يشاهد الملك، رد عليه ابن عربي ولم يسلم له بهذا الفرق.

وفي ذلك يقول ابن عربي: (سبب غلط الغزالي وغيره في منع تنزل الملك على الولي عدم الذوق، وظنهم أنهم قد عموا بسلوكهم جميع المقامات، فلما ظنوا ذلك بأنفسهم، ولم يروا ملك الإلهام نزل عليهم

(١) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٦/ ١٨٨ ـ ١٨٩).

أنكروه، وقالوا ذلك خاص بالأنبياء، فذوقهم صحيح وحكمهم باطل. مع أن هؤلاء الذين منعوا قائلون بأن زيادة الثقة مقبولة، وأهل الله كلهم ثقات.

ولو أن أبا حامد وغيره اجتمعوا في زمانهم بكامل من أهل الله، وأخبرهم بتنزل الملك على الولي لقبلوا ذلك ولم ينكروه. وقد نزل علينا ملك الإلهام بما لا يحصى من العلوم، وأخبرت بذلك جماعات كثيرة ممن كان لا يقول بقولنا فرجعوا إلينا فللّه الحمد)(١).

ومع ما بين قول الغزالي وابن عربي من الفرق من جهة الاختلاف في تنزل الملك بالإلهام على الولي إلا أنهم متفقون على إثبات العصمة للولي. ولهذا لم يذكر الغزالي العصمة في الفرق بين النبي والولي، مع أن هذا هو أساس الفرق بين الأنبياء وغيرهم.

وأصل ذلك أن تقييد الإلهام المقبول بكونه معصوماً، وكون ذلك مما يختص به الأنبياء يتنافى مع قولهم بأن الإلهام والكشف هو مصدر التلقي، إذ لا يمكن التسليم بأن الإلهام والكشف هو مصدر التلقي مع احتمال عدم العصمة فيه. وإذا كان الغزالي يجعل الكشف حاكماً على النص، بحيث يقتضي تأويله إذا خالفه فلا يمكن أن يكون الكشف عنده غير معصوم.

وعلى أساس القول بتنزل الملك على الولي ادعى ابن عربي بأن جميع ما يكتبه إنما هو إلهام من الله تعالى حيث يقول: (جميع ما اكتبه في تصانيفي ليس هو عن فكر ولا روية، وإنما هو نفث في روعي من ملك الإلهام).

ويقول أيضاً: (نحن بحمد الله لا نعتمد في جميع ما نقوله إلا على ما يلقيه الله في قلوبنا، لا على ما تحتمله الألفاظ).

ويقول أيضاً: (جميع ما أكتبه إملاء إلهي وإلقاء رباني ونفث روحاني في روع كياني).

---

(١) اليواقيت والجواهر، للشعراني (٢/ ٨٥)؛ وانظر كلام الغزالي في: الإحياء (٣/ ١٨).

ويقول أيضاً: (اعلم أن ترتيب أبواب الفتوحات لم يكن عن اختيار مني ولا عن نظر فكري، وإنما الحق تعالى يملي لنا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره. وقد نذكر كلاماً بين كلامين لا تعلق له بما قبله ولا بما بعده، كما في قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨] بين آيات طلاق ونكاح وعدة وفاة تتقدمها وتتأخر عنها)[1].

* * *

والحق أن ما ادعاه الصوفية من الاستناد إلى الإلهام بحجة أن الولي محفوظ قول باطل، مناقض للمعلوم من الدين بالضرورة، وأن العصمة التي هي حقيقة الحفظ الذي يقصدونه لا تكون إلا لنبي.

وأما ما يرد على غير الأنبياء من الإلهام في اليقظة أو النوم فلا يخلو من أحد أمور ثلاثة: فإما أن يكون إلهاماً حقاً من الله تعالى يختص به من يشاء من عباده، وإما أن يكون تلبيساً من الشيطان يلقيه في قلب العبد، وإما أن يكون مصدره من النفس، لكن يظن الإنسان أنه من خارجها، وهو ما يسمى بالوحي النفسي.

وقد جاء في الحديث قول النبي ﷺ: «**إن للشيطان لمّة بابن آدم، وللملك لمّة، فأما لمّة الشيطان فإيعاد بالشر وتكذيب بالحق، وأما لمّة الملك فإيعاد بالخير وتصديق بالحق. فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله فيحمد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ثم قرأ:** ﴿ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا ۗ ...﴾ [البقرة: ٢٦٨]»[2].

---

(١) انظر هذه النقولات في اليواقيت والجواهر، للشعراني (١/ ٢٤ ـ ٢٥).

(٢) أخرجه الترمذي، وقال: هذا حديث حسن غريب؛ وابن حبان في صحيحه (٤٠) موارد.

وفي الرؤيا يقول النبي ﷺ: «**الرؤيا ثلاث، فالرؤيا الصالحة بشرى من الله، ورؤيا من تخزين الشيطان، ورؤيا مما يحدث به الرجل نفسه**»[١].

وإذا كان هذا مما يعرض للإنسان في اليقظة والنوم فإنه لا يمكن الجزم بأن جميع ما يلقى في قلب العبد إلهام من الله تعالى، إذ قد يكون تلبيساً من الشيطان ألقاه في قلبه، بحيث يظن أنه من الله. أو يكون من حديث النفس، والإنسان مع ذلك يظن أنه إلهام من الله تعالى.

وإذا انتفت العصمة عن غير الأنبياء انتفى الجزم بأن كل ما يقع في القلب هو إلهام من الله تعالى كما تدعي الصوفية. ومن ادعى الإلهام فقد يكون صادقاً في دعواه، لكن الشأن في مصدر ذلك الإلهام لا في مجرد حصوله، والذين استندوا إلى الإلهام بإطلاق إنما حصل لهم التخليط من التباس ما يقع في قلوبهم عليهم، وظنهم أن جميع ما يحصل لهم من الإلهامات أو الرؤى هي من الله تعالى، مع أنهم غير معصومين من اشتباه الحق بالباطل عليهم.

ولهذا نص علماء الأصول على عدم استقلال الإلهام بالدلالة على حكم شرعي.

وفي ذلك يقول الشيخ الشنقيطي رحمه الله: (المقرر في الأصول أن الإلهام من الأولياء لا يجوز الاستدلال به على شيء لعدم العصمة، وعدم الدليل على الاستدلال به، بل ولوجود الدليل على عدم جواز الاستدلال به.

وما يزعمه بعض المتصوفة من جواز العمل بالإلهام في حق الملهم دون غيره... باطل لا يعول عليه، لعدم اعتضاده بدليل، وغير المعصوم لا ثقة بخواطره؛ لأنه لا يؤمن من دسيسة الشيطان.

---

(١) أخرجه مسلم (٢٢٦٣)؛ والترمذي (٢٢٧٠)؛ وأبو داود (٥٠١٩).

وقد ضمنت الهداية في إتباع الشرع، ولم تضمن في إتباع الخواطر والإلهامات... أما ما يلهمه الأنبياء مما يلقيه الله في قلوبهم فليس كإلهام غيرهم، لأنهم معصومون بخلاف غيرهم.

... وبذلك تعلم أن ما يدعيه كثير من الجهلة المدعين التصوف من أن لهم ولأشياخهم طريقاً باطنة توافق الحق عند الله، ولو كانت مخالفة لظاهر الشرع... زندقة وذريعة إلى الانحلال بالكلية من دين الإسلام)[1].

* * *

لكنه لا يلزم من نفي ما ادعاه الصوفية من الاستناد إلى الإلهام بإطلاق ألا يكون للإلهام اعتبار بإطلاق أيضاً. بل هو معتبر لكن بشروط وقيود يمكن معها تمييز الإلهام الحق من الباطل، وعدم استقلال الإلهام بحكم شرعي ليس له أصل في الكتاب والسنة.

وأول هذه الشروط وأهمها: ألا يخالف الإلهام أو الرؤيا حكماً شرعياً، إذ لا يمكن أن يتعارض الإلهام الحق أو الرؤيا الصالحة مع حكم شرعي. فإذا حصل التعارض بين الإلهام والحكم الشرعي علم قطعاً بطلان الإلهام، وأنه لا يمكن أن يكون من الله تعالى.

وأساس ذلك أنه إذا كان الإلهام مظنوناً والحكم الشرعي الثابت بالكتاب والسنة قطعياً فلا بد أن تكون الإلهامات مقيدة بالوحي المعصوم، بحيث يكون هو مقياس القبول والرد. إذ من المعلوم أن الأخذ بالإلهامات مع مخالفتها للأحكام الشرعية تنقص للشريعة، وتشريع بما لم يأذن به الله تعالى؛ لأن من سلم بكل ما دلت عليه الشريعة لا يمكنه أن يلتزم بما يناقضها مع علمه بذلك.

وفي بيان هذا الشرط يقول الإمام الشاطبي عن اعتبار الإلهامات

---

(١) أضواء البيان، للشنقيطي (١٥٩/٤ ـ ١٦٠).

ل و ن وهـ هـ مو ي ى

ـهـ ـيّ ينيّ ـم ي ـيّ ـهـ ـيّ

ليّ ي ن ه ل هو م ـيّ هم م من ل ل ـيّ .

يو ل ن ي ه ل ي و ي ل رضي الله عنهم

لى ليل ل ي ل من م ي هـ ل ي ل

لى م ل ي و(ن ليهـ ي (لى مو

لو)و ي ي ل لو ل ـيّ .

ي ل ي ين ي نـيّ ي ـيّ هم م ى ل ي و

ـم ن ل يم ي نـيّ ي نهـ م وم من ل ـيّ هـ

م لهـ ل لليل لى نه)م يل عليه السلام ل ي م

ـيّ هم لى لو ي ل ي ه لم يـمل هـ .

ي هـ لمنى يو ـم ل ي من ل ي من ـيّ نـيّ

ي م هـ لى لى م ي ي ين من

ل ـيّ)و هـ ـمل ـهـ هـ (. ـهـ - نهـ

نم هـ ل لن م) .

مما يشتر لاعتبا لإلهاما لر و ي ل)ـيّ ين

لم ي مون ل ي يمـ ن ل يهـ من ل م

ل ي ل ل ن لن يهـ م م هـ نه م ممنو

ل لهـ ل ي يه .

لمو لل ي .

ل ن .

م ل ل ين ن ل يم .

لل ي .

ومعلوم أن الإنسان قد تخفى عليه المصلحة بين أمرين مباحين، أو في فعل مباح أو تركه، أو تتكافأ عنده الأدلة في بعض المسائل، فلا يترجح له فيها شيء. ومثل هذا إذا احتج بالإلهام أو رؤية صالحة لم يكن قد استدل بذلك على جهة الاستقلال عن الأدلة الشرعية، إذا كان متقياً لله، عالماً من نفسه أن ترجيحه حينئذ ليس فيه ميل إلى ما تهواه نفسه، بل لما يعتقد أنه أقرب إلى مراد الله تعالى.

وكما يقول الإمام ابن تيمية: (فليس الإلهام وحده دليلاً على الأحكام الشرعية، لكنه قد يرجح به طالب الحق أحد الأقوال التي تتكافأ فيها الأدلة السمعية الظاهرة، فالترجيح بالإلهام خير من التسوية بين الأمرين المتناقضين)[١].

بل يذهب الإمام ابن تيمية إلى أن ترجيح مثل هذا يكون (أقوى من الأخذ بكثير من الأقيسة الضعيفة الموهومة، والظواهر والاستصحابات الكثيرة التي يحتج بها كثير من الخائضين في المذاهب والخلاف وأصول الفقه)[٢].

وقد حكى عن الشيخ عبد القادر الجيلاني وبعض الشيوخ أنهم يرون الرجوع إلى الإلهام، أو الجريان مع القدر عند عدم الترجيح في بعض المسائل (فإن تبين لهم الأمر الشرعي وجب الترجيح به، وإلا رجحوا إما بسبب باطن من الإلهام والذوق، وإما بالقضاء والقدر الذي لا يضاف إليهم، ومن يرجح في مثل هذه الحال باستخارة الله كما كان النبي ﷺ يعلم أصحابه الاستخارة في الأمور كلها كما يعلمهم السورة من القرآن فقد أصاب)[٣].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٠/ ٤٧٧).
(٢) المرجع السابق (٢٠/ ٤٢).
(٣) المرجع السابق (١٠/ ٤٧١).

ومما يشترط في الأخذ بالإلهامات والرؤى ألا يعتقد أنها حكم الله تعالى بحيث يلتزم به على جهة المشروعية استحباباً أو إيجاباً على نفسه، ومن باب أولى ألا يلزم غيره بما حصل له من إلهام أو رؤيا.

وأساس ذلك أن إيجاب أمر أو استحبابه إنما يكون بما شرعه الله على ألسنة رسله، لاختيار الله لهم في تبليغ شرائعه وعصمتهم في ذلك، بخلاف غير الأنبياء فإنه لا عصمة لهم، ولا تؤخذ الشرائع من قبلهم. وليس لهم ذلك الحق، لا على أنفسهم، ولا على غيرهم.

الفصل الثاني

إمكان الوحي ودلائل ثبوته

توطئة:

يقوم اليقين بثبوت وحي الله تعالى إلى أنبيائه عليهم السلام على أساسين:

الأول: تقرير إمكان الوحي، ورد شبهات ودعاوى المنكرين له، وتمييز الوحي الحق عن الظواهر البشرية التي يدعي بعض المنكرين للوحي أنها من جنس الوحي، والرد على من يفسرون الوحي تفسيراً إشراقياً بحيث يكون ممكناً لكل أحد.

وجميع دعاوى المنكرين للوحي إنما ترجع إلى أمرين، فإما أن ينكروا الوحي أصلاً، وإما أن يفسروه تفسيراً يخضع للظواهر البشرية بحيث لا يكون هو مقتضى اصطفاء من الله تعالى.

والثاني: بيان الدلائل العقلية القاطعة على ثبوت الوحي، وإثبات تحقق وحي الله إلى أنبيائه، وما يتميز به النبي الصادق عن المتنبئ

الكاذب، وأنه لا يمكن أن يلتبس الأمر في ذلك، لظهور أدلة نبوة النبي الصادق، وتنوعها وكونها قاطعة الدلالة في ذلك.

والمقصود هنا التفصيل في هذين الأساسين:

أولاً: إمكان الوحي ورد الشبهات عنه

الوحي حقيقة غيبية، لا يطلع عليها مع العصمة واليقين أنه من عند الله تعالى إلا الأنبياء، ومع ذلك فإنه يمكن إثباته بطريق الاستدلال العقلي.

وأساس ذلك أن نميز بين النبي الصادق ومدعي النبوة الكاذب بالدلائل العقلية القاطعة. وإذا ثبتت نبوة النبي الصادق ثبت تبعاً لذلك أنه يوحى إليه، إذ لا تكون النبوة إلا بوحي من الله تعالى. وأما المتنبئ الكاذب فلا يمكن الاستدلال على دعواه بدليل عقلي أصلاً، فلا يصدق بدعواه إلا من لا يميز بين الدلائل العقلية والشبهات التي لا تستند إلى دلالة عقلية.

والذين ينكرون الوحي قد يكون إنكارهم له مستنداً إلى ظنهم بعدم إمكانه أصلاً، وما لا يمكن لا يصح التصديق بوجوده، والرد على هؤلاء إنما يكون بإثبات إمكان الوحي. وطريق ذلك إثبات وقوع الوحي من جهة الدلائل العقلية القاطعة، وإذا صح وقوعه انتفى القول بعدم إمكانه.

وقد يكون إنكار الوحي مستنداً إلى تكذيب النبي ﷺ، والزعم بأن ما جاء به ليس وحياً من الله تعالى، وإنما هو افتراء من عنده، أو أنه تعلَّمه من غيره. وطريق الرد على هؤلاء هو إثبات نبوة النبي ﷺ بالدلائل العقلية القطعية، فإذا ثبت أنه نبي فلا بد أن يكون خبره عن وحي الله إليه حقاً

وصدقاً؛ لأنه لا يمكن أن يفتري الوحي على الله تعالى مع ثبوت نبوته.

وقد يكون إنكار الوحي مستنداً إلى عدم التمييز بين الوحي الحق من الله تعالى إلى أنبيائه وبين بعض الظواهر البشرية التي تحصل لغير الأنبياء، فيدعون أن الوحي ليس إلهياً بل هو مجرد وحي نفسي لا حقيقة له.

وطريق الرد على هؤلاء هو التمييز بين الوحي وتلك الظواهر بالدلائل العقلية على نبوة الأنبياء، واختلاف مضمون الوحي عن مضمون تلك الظواهر، وإذا تميز الوحي الإلهي عن غيره انتفى القول بعدم إمكانه أيضاً.

وقد يكون الإنكار لحقيقة الوحي بتفسيره تفسيراً إشراقياً، بحيث لا تثبت له الحقيقة المعلومة بالضرورة من نصوص الكتاب والسنة.

والرد على هؤلاء يكون ببيان تناقض هذا الفهم مع نصوص الشريعة ولزوم الاستناد في بيان حقيقة الوحي إلى ما دلت عليه النصوص، لا إلى ما قد يرد من الآراء التي لا سند لها.

وهذا الإجمال يحتاج إلى تفصيل، وبيان حقيقة كل شبهة من هذه الشبه ومستندها، مع الرد عليها، حتى يتقرر إمكان الوحي الإلهي. ثم بعد تقرير إمكانه ودفع الشبهات عنه يكون تقرير صدق الوحي الإلهي وبيان دلائله.

١ ـ إنكار الماديين للوحي:

يقوم المذهب المادي على أساس أنه لا وجود إلا للواقع المحسوس، وتبعاً لذلك فإن المعرفة البشرية إنما تتعلق بموجود مادي محسوس، ولا يمكن أن تجاوز المحسوسات.

وعندهم أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة، وأن جميع الأفكار ليست إلا مجرد انعكاسات للواقع الموضوعي المحسوس، فلا يمكن وجود فكرة ليس لها أصل حسي.

يقول جارودي في بيان هذا الأساس عندهم: (النظرية المادية في المعرفة نظرية انعكاس، ومهمتها أن تظهر كيف أن الواقع الموضوعي ينعكس في وعي الإنسان انطلاقاً من المبدأ القائل: إن ما هو منعكس (الموضوع) يمكن أن يوجد مستقلاً عن العاكس (الوعي)، غير أن العاكس لا يمكن أن يوجد مستقلاً عما هو منعكس)[١].

ووفق هذا المذهب فأنه لا يمكن إثبات أي حقيقة ليس لها واقع موضوعي، لأن ما لا يمكن التحقق من وجوده بطريق الإدراك الحسي المباشر لا يمكن عندهم أن يكون موجوداً.

وليس هنا مجال التفصيل في الأساس الفلسفي لهذا المذهب، وبيان مستندهم في القول بأن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة، وأنه لا يمكن الاستدلال على وجود الحقائق الغيبية. وإنما المقصود بيان تناقضهم في إنكارهم للوحي بناء على هذا الأصل[٢].

وفيما يتعلق بموقفهم من الوحي فإنهم ينكرونه لأنه حقيقة غيبية لا يمكن التحقق منها بطريق الحواس، وبناء على هذا فهو عندهم مجرد إدعاء زائف لا حقيقة له. وإذا كانت كل حقيقة موجودة لا بد أن تكون مدركة بالحواس فلا وجه لاختصاص النبي بإدراك الوحي دون غيره؛ لأنه لو كان مدركاً للنبي فلا بد أن يكون ظاهرة محسوسة، وإذا كان ظاهرة محسوسة فلا بد أن يكون إدراكه ممكناً لكل أحد. فعلم أن إدعاء النبي بأنه يدرك ما لا يمكن لغيره إدراكه إدعاء زائف[٣].

ولا شك أن الوحي حقيقة غيبية، لكنه لا يلزم من ذلك عدم إمكان

---

(١) النظرية المادية في المعرفة: جارودي (ص٣١ ـ ٣٢).
(٢) سيأتي تفصيل هذه المسائل ومناقشتها في فصل (فطرية المبادئ العقلية) من الباب الثاني، وفصل (الاستدلال العقلي على الغيبيات) من الباب الثالث.
(٣) انظر الأسس الفلسفية للعلمانية: عادل ظاهر (ص٢٩٤) وما بعدها.

إثبات الوحي كما يقول الماديون؛ لأن إثبات الوحي لا يتوقف على مجرد الإدراك الحسي المباشر، وإنما يتوقف على العلم بأن النبي صادق أنه يوحى إليه، ومستند ذلك ليس هو إدراك الوحي ذاته، وإنما الاستدلال العقلي على صدق النبي، وإذا ثبت صدق النبي لزم أن يكون صادقاً أنه يوحى إليه؛ لأنه لا يمكن أن يكذب النبي الصادق فيدعي أن الله قد أوحى إليه مع أنه لم يوح إليه، كما أنه لا يمكن أن يكون النبي نبياً حقاً إلا وقد أوحى الله إليه؛ لأن النبوة هي تلقي الوحي عن الله تعالى.

وأما إذا لم نعرف صدق النبي بالدلائل العقلية فلا يمكن أن نعرف هل أوحى الله إليه حقاً أم لا بمجرد دعواه التي لم يتحقق صدقها، كما لا يمكن أن نعرف ذلك بإدراكنا الحسي، لأن الوحي حقيقة غيبية، وليست ظاهرة محسوسة.

والحاصل أن المعرفة البشرية ليست محصورة في المدركات الحسية كما يقول الماديون، وإنما يمكن أن تكون المعرفة استدلالية تستند إلى ضرورة التلازم بين حقائق معلومة وحقائق مجهولة[1].

وهكذا فالرد على الماديين في إنكارهم للوحي إنما يكون بتقرير إمكان الاستدلال على الحقائق الغيبية، وهذا مناقض لأصل مذهبهم في مصدر المعرفة، ثم بتقرير الدلائل العقلية على صدق الوحي وهو ما سيأتي بيانه قريباً.

٢ ـ دعوى افتراء النبي ﷺ للوحي:

حين لا يجد المكذبون للنبي ﷺ شبهة في أن القرآن وحي من الله تعالى فإنهم يحاولون تبرير تكذيبهم للنبي ﷺ وعدم إيمانهم به بدعوى أن

---

(١) انظر في تفصيل ذلك: مبحث (إمكان الاستدلال على الغيبيات) في الفصل الرابع من الباب الثالث.

ما يدعي النبي أنه وحي من الله تعالى ليس إلا افتراء منه على الله، وأن عدم إيمانهم إنما يستند إلى عدم ثبوت الدلالة على نبوته، وأنهم لو ثبتت عندهم الأدلة على نبوته لصدقوه واتبعوه.

لكن الله يبين أن الأمر على خلاف ما أظهروه، وأن عدم إيمانهم بالنبي ﷺ لا يستند إلى عدم تصديقهم بدلائل نبوته، بل إنهم يوقنون بنبوته، ويقطعون بها في نفوسهم. وإنما يستند تكذيبهم للنبي ﷺ إلى إتباعهم لأهوائهم، وأنهم لا يريدون إتباع النبي ﷺ مع علمهم أنه صادق كما قال الله عنهم: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]، وقال تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣].

وهذا هو معنى ما ردّ الله به عليهم من نحو قول الله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥ ۚ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الطور: ٣٣] والمقصود أنهم إنما قالوا ذلك لعدم إيمانهم، مع قيام الحجة عليهم بأن القرآن حق، وأنه وحي من الله تعالى، فلا يكون عدم إيمانهم بالنبي ﷺ مستنداً إلى شكهم في نبوته، أو أنه قد تقول القرآن وافتراه من عند نفسه. والحقيقة أن تكذيبهم للنبي ﷺ وادعاءهم أنه قد تقول القرآن إنما يستند إلى عدم إيمانهم به مع علمهم بنبوته.

وقد توسل المكذبون للنبي ﷺ لتبرير هذه الدعوى، فنظروا فيما يكون من كلام البشر من الحكمة والبلاغة بحيث يمكن أن ينسبوا القرآن إليه، فوجدوا الشعر هو أعلى المراتب في ذلك، فادعوا أن النبي ﷺ شاعر، وأن القرآن شعر، كما قال تعالى عنهم: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ ﴿٣٠﴾﴾ [الطور: ٣٠]، وقال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓا۟ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍۭ ﴿٣٦﴾﴾ [الصافات: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿بَلْ قَالُوٓا۟ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍۭ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾ [الأنبياء: ٥].

وقد يزيدون الأمر تلبيساً فيدعون أن النبي ﷺ ساحر أو كاهن، وأن

هذا القرآن من جنس كلام السحرة والكهان، وهم في كل ذلك إنما يحاولون صد الناس عن سماع الحق.

وقد قال تعالى في ذلك: ﴿وَقَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ هَٰذَا سَٰحِرٌ كَذَّابٌ﴾ [ص: ٣٨]، وقال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [سبأ: ٤٣]، وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ وَإِنَّا بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الزخرف: ٣٠]، وقال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ فَمَآ أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ ﴿٢٩﴾﴾ [الطور: ٢٩].

بل قد يتهمون النبي ﷺ بالجنون، كما قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ﴿٦﴾﴾ [الحجر: ٦]. وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِۦ جِنَّةٌۢ ۚ بَلْ جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَٰرِهُونَ ﴿٧٠﴾﴾ [المؤمنون: ٧٠]، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ تَوَلَّوْا۟ عَنْهُ وَقَالُوا۟ مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ ﴿١٤﴾﴾ [الدخان: ١٤]، والآيات في هذه المعاني كثيرة معلومة، وكلها تدل على أن المكذبين للنبي ﷺ كانوا يحاولون بكل سبيل أن يشككوا في القرآن، وينسبونه إلى النبي ﷺ وأنه افتراه وتقوله على الله تعالى.

والرد على هؤلاء وإثبات أن القرآن وحي من الله تعالى إنما يكون ببيان الدلائل العقلية القاطعة على نبوة النبي ﷺ، وإذا ثبتت نبوته لزم أن يكون القرآن وحياً من الله تعالى، وأن النبي ﷺ صادق فيما يخبر به عن الله تعالى. إذ إن التمييز بين النبي الصادق والمتنبئ الكاذب إنما يكون بالنظر في دلائل نبوة النبي الصادق، وأنها لا يمكن أن تحصل للمتنبئ الكاذب، على ما سيأتي بيانه عند تفصيل القول في هذه الدلائل.

ولا يكتفي المكذبون للنبي ﷺ بدعوى أنه قد تقول القرآن من عند نفسه بل يدعون أيضاً أنه قد تعلمه من غيره، وغايتهم في ذلك واحدة، وهي أن يشككوا في الوحي، وأنه ليس من عند الله تعالى، ولهذا اضطربت أقوالهم في تحديد من يقولون إن النبي ﷺ قد تعلم القرآن منه.

ومن ذلك قولهم: إن النبي ﷺ قد تعلم القرآن من أهل الكتاب الذين كانوا بمكة، وتذكر بعض الروايات أن النبي ﷺ مر على يهوديين يقرآن التوراة بالعبرانية، فقال المشركون: إنما يتعلم منهما[(١)].

وفي روايات أخرى أنه كان لبعض بطون قريش رجل أعجمي، وكان بياعاً عند الصفا، وربما كان رسول الله ﷺ يجلس إليه ويكلمه بعض الشيء، وذلك أعجمي اللسان لا يعرف العربية، أو أنه كان يعرف الشيء اليسير بقدر ما يرد جواب الخطاب فيما لا بد منه، فأدعو أنه يتعلم منه، فأنزل الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾﴾ [النحل: ١٠٣][(٢)].

وأياً ما كان الأمر، فإن هذه الدعوى تظهر ما كان عليه المشركون من الحرص على التشكيك في الوحي ونبوة النبي ﷺ، وأنهم قد ضاقت بهم الحيل فلم يجدوا إلا أن يتهموا النبي ﷺ أنه إنما يتعلم القرآن من أعاجم أهل الكتاب الذين ليس لهم دراية بكتب أديانهم، وإنما ذلك لأحبارهم ورهبانهم، كما لا يمكن أن يفهم عنهم النبي ﷺ وهم أعاجم لا يحسنون العربية.

ومن ذلك ما ادعاه بعض المستشرقين من أن النبي ﷺ كان يتعلم من ورقة بن نوفل.

وفي ذلك يقول مونتكمري واط: (من الأفضل الافتراض بأن محمداً كان قد عقد صلات مستمرة مع ورقة منذ وقت مبكر، وتعلم أشياء كثيرة، وقد تأثرت التعاليم الإسلامية اللاحقة كثيراً بأفكار ورقة، وهذا يعود بنا إلى طرح مشكلة العلاقة بين الوحي الذي نزل على محمد والوحي السابق له)[(٣)].

---

(١) انظر: السيرة النبوية الصحيحة: د. أكرم العمري (١/ ١٦٥).
(٢) انظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٥٨٧).
(٣) السيرة النبوية الصحيحة: د. أكرم العمري (١/ ١٣٠).

وقد فات هذا المغرض أن أسلافه من مشركي قريش لو علموا من ذلك شيئاً ولو يسيراً يتشبثون به لما ذهبوا يبحثون عن الأعاجم بمكة، مع وجود ورقة بها، مع حرصهم الشديد على التشكيك في نبوة النبي ﷺ، وهذا مما يدل على علمهم بأن قولهم بتعلم النبي ﷺ من ورقة مما لا يمكن أن يطرأ لأحد أن يصدقه بحال.

وهذه الدعاوى العريضة التي يطلقها هذا المستشرق مجرد افتراضات من خياله، لا يمكن أن يستدل لها بواقعة تاريخية، فأين ما يثبت ما ذكره من الصلات المستمرة بين النبي ﷺ وورقة بن نوفل؟ وما هي الأشياء الكثيرة تلك التي تعلمها النبي ﷺ من ورقة؟ وما هي الآثار الكثيرة التي تأثرت بها التعاليم الإسلامية عن ذلك؟

إنه لا جواب على كل ذلك إلا ما ذكره هو نفسه في أول كلامه حيث قال: (من الأفضل الافتراض...) فهو مجرد افتراض يفضله تبعاً لهواه في التشكيك في نبوة النبي ﷺ.

ومن جنس هذه الافتراضات المغرضة ما يدعيه بعض المستشرقين من أن النبي ﷺ قد تعلم من بحيرى الراهب أثناء رحلته إلى الشام ولقائه به.

وحاصل روايات هذه الحادثة أن النبي ﷺ قد سافر إلى الشام مع عمه أبي طالب، وكان النبي ﷺ في التاسعة أو العاشرة أو الثانية عشرة من عمره على اختلاف في الروايات، وأن بحيرى الراهب سأل عن أحوال النبي ﷺ، وعرف أنه يتيم، وأطلع على خاتم النبوة بين كتفيه، ورأى الغمامة تظله من الشمس، وفيء الشجرة يميل عليه، وأن الراهب بحيرى قد حذر أبا طالب عليه من اليهود والروم[1].

---

(١) انظر: السيرة النبوية الصحيحة: د. أكرم العمري (ص١٠٦ ـ ١١١)؛ والوحي المحمدي. محمد رشيد رضا (ص٩٥).

وقد اختلف المحدثون في هذه الروايات فقبلها بعضهم؛ كالترمذي[١]، والحاكم[٢]، وردها آخرون، أو ردوا بعض ألفاظها.

ومما انتقد في هذه القصة ما ورد فيها أن الراهب ناشد أبا طالب أن يرده خشية عليه، وأن أبا طالب رده، وأن أبا بكر بعث معه بلالاً. ويتساءل الإمام الذهبي فيقول: (وأين كان أبو بكر؟ كان ابن عشر سنين، فإنه أصغر من رسول الله ﷺ بسنتين ونصف، وأين كان بلال في هذا الوقت؟ فإن أبا بكر لم يشتره إلا بعد المبعث ولم يكن ولد بعد)[٣]، وقد اعتبر ابن القيم ذلك (من الغلط، فإن بلالاً إذ ذاك لعله لم يكن موجوداً، وإن كان فلم يكن مع عمه ولا مع أبي بكر)[٤].

ومما أورده الإمام الذهبي في نقد بعض ما ورد في هذه القصة قوله: (لم نر النبي ﷺ ذكَّر أبا طالب قط بقول الراهب، ولا تذكرته قريش، ولا حكته أولئك الأشياخ، مع توافر هممهم ودواعيهم على حكاية مثل ذلك، فلو وقع لاشتهر بينهم أيما اشتهار، ولبقي عنده ﷺ حس من النبوة، ولما أنكر مجيء الوحي إليه أولاً بغار حراء وأتى خديجة خائفاً على عقله. . .)[٥]، ولهذا عقب الإمام الذهبي على إيراد الحاكم للحديث في المستدرك بقوله: (أظنه موضوعاً فبعضه باطل)[٦]، وقال الحافظ ابن حجر عن الحديث: (فيه ألفاظ منكرة)[٧].

---

(١) أخرجها الترمذي (٥/ ٥٥٠)، وقال: (هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه).
(٢) أخرجها الحاكم (٢/ ٦١٥ ـ ٦١٦).
(٣) السيرة النبوية، للذهبي (ص٢٨).
(٤) زاد المعاد، لابن القيم (١/ ٧٦ ـ ٧٧).
(٥) السيرة النبوية، للذهبي (ص٢٨).
(٦) المستدرك، للحاكم (٢/ ٦١٥).
(٧) هدي الساري، لابن حجر (ص٤١٨).

ومع كل ما سبق فلو فرض أن القصة قد وقعت فإنها لا تدل على أن النبي ﷺ قد تعلم شيئا من ذلك الراهب، وكيف يمكن ذلك والذين معه في القافلة كانوا يعلمون كل ما جرى فيها، فكيف يسكتون عن ذلك وهم أشد الناس حرصاً على التشكيك في نبوته ﷺ.

٣ ـ دعوى الوحي النفسي:

يزعم بعض المنكرين للوحي الإلهي أن ما يقوله النبي من رؤية ملك الوحي والتلقي عنه، وسماع صوته، لا حقيقة له في الواقع، وأن جميع ذلك ليس إلا في نفس النبي، لكنه لشدة اهتمامه وطلبه للنبوة توهم أنه يرى الملائكة ويسمع الوحي، فهو لم يكذب في ادعائه أنه يتلقى عن الملك ويراه ويسمع صوته، لكن دعواه مع ذلك ليس لها حقيقة، بل هي مجرد وهم غلب على عقل النبي ونفسه وحواسه، حتى اعتقد ما ليس له وجود إلا في نفسه حقيقة واقعية.

وقد تولى كبر هذه الفرية العظيمة بعض المستشرقين المكذبين بنبوة محمد ﷺ، حيث ادعوا أنه كان شديد الطلب للنبوة، ساعياً إليها بكل جهده، وأن تحنثه في غار حراء إنما كان لانتظارها، وأن ما حصل له في الغار ليس إلا نتيجة لما كان يتطلع إليه من قبل، وإلا فهو لم ير جبريل حقيقة، ولم ينزل عليه وحي من الله تعالى.

وقد حاولوا تبرير هذه الفرية بحيث تظهر وكأن لها عوامل وأسباب واقعية، ومن ذلك النظر في حال النبي ﷺ قبل البعثة، واعتزاله لما عليه قومه من الشرك والمنكرات، وما كان يوجد من آثار لأهل الكتاب في الجزيرة، وما كان يتناقله الناس من أنه سيبعث نبي قد بشر به الأنبياء من قبل، وأنه لذلك كان يتطلع إلى النبوة حتى غلب عليه الوهم في غار حراء أن الوحي قد نزل عليه، وأنه هو النبي الذي تحققت به بشارة الأنبياء قبله.

ويصف «درمنغام» حال النبي ﷺ قبل نزول الوحي عليه وحاله عند

نزول الوحي فيقول: (. . . وظل محمد يتردد على حراء في رمضان من كل عام سنوات متوالية، وهناك كان يزداد به التأمل ابتغاء الحقيقة، حتى لكان ينسى نفسه، وينسى طعامه، وينسى كل ما في الحياة، وأن هذا الذي يرى في الحياة ليس حقاً.

. . . فلما كانت سنه (٦١٠م) أو نحوها كانت الحال النفسية التي يعانيها محمد على أشدها، فقد أبهضت عاتقه العقيدة بأن أمراً جوهرياً ينقصه وينقص قومه، وأن الناس قد نسوا هذا الأمر الجوهري، وتشبث كل بصنم قومه وقبيلته.

. . . وتزايدت رغبة محمد عن الاجتماع بالناس، ووجد في وحدة غار حراء مسرة تزداد كل يوم عمقاً، وجعل يقضي الأسابيع ومعه قليل من الزاد، وروحه تزداد بالصوم والسهر والإدمان على تقليب فكرته صقالاً وحدَّة، ونسي النهار والليل، والحلم واليقظة، وجعل يقضي الساعات الطوال جاثياً في الغار، أو مستلقياً في الشمس، أو سائراً بخطوات واسعة في طريق الصحراء الحجرية وكأنه يسمع الأصوات التي تخرج من خلال أحجارها تناديه مؤمنة برسالته.

وقضى ستة أشهر في هذه الحال حتى خشي على نفسه عاقبة أمره. . . وفيما هو يوماً نائم بالغار جاءه ملك فقال له إقرأ، قال: «**ما أنا بقارئ**» وكان هذا الوحي وأول النبوة)[١].

والناظر في أقوال هؤلاء يدرك بمجرد اطلاعه عليها أنهم لم يكونوا باحثين عن الحق فيما كتبوا، وأن النتائج التي انتهوا إليها قد سبقت المقدمات التي استدلوا بها، فليست تلك الأدلة التي ذكروها إلا تحايلاً لتبرير كذبهم وافترائهم.

---

(١) الوحي المحمدي: محمد رشيد رضا (ص١٠٧ ـ ١٠٩).

والحقائق التاريخية الثابتة تؤكد أن النبي ﷺ لم يكن يتطلع إلى النبوة أو يأمل فيها قبل بعثته، وأن عزلته لما عليه قومه من الشرك والمنكرات إنما كانت لصفاء فطرته، وقد حفظه الله فلم يتلبس بشيء من ذلك، وهذا من جملة اصطفاء الله له ﷺ وتهيئته للرسالة.

وما قاله هؤلاء المفترون في حق محمد ﷺ يلزمهم أن يقولوه في حق جميع الأنبياء ولا فرق، وأنهم جميعاً قد لبس عليهم فكانوا يتوهمون أن الله قد أوحى إليهم، وأن الملائكة تتنزل عليهم بالوحي، مع أن ذلك مجرد وحي نفسي لا حقيقة له. وبذا تبطل النبوات جميعاً ومن جملة ذلك دينهم الذي يدعون إليه.

وإن قالوا بالتفريق بين الأنبياء في ذلك لزمهم أن يبينوا حقيقة الفرق بينهم، ولن يجدوا إلى ذلك سبيلاً. وإنما طريقتهم الافتراء والتزوير.

ونحن مع إيماننا بنبينا محمد ﷺ نؤمن بجميع الأنبياء الذين أرسلهم الله تعالى، ولا نفرق بين أحد من رسله، ودلائل النبوة متحققة لكل منهم، فلا يمكن التفريق بينهم والإيمان ببعضهم دون بعض إلا بالعصبية وإتباع الهوى. ولو كانوا صادقين في البحث والنظر لتتبعوا دلائل نبوة محمد ﷺ، ونظروا فيها، ولا بد ـ إذا كانوا كذلك ـ أن يصدقوه ويتبعوه كما صدقوا بالأنبياء من قبله.

وأما إن كان غرضهم التشكيك في أصل النبوة وإبطال الديانات، فلا بد كذلك أن يبينوا موقفهم من الدلائل القطعية على صدقهم، ويأتوا ببرهانهم إن كانوا صادقين.

وأما تحنث النبي ﷺ في غار حراء فلا صلة له بانتظار الوحي كما يتوهم أصحاب هذه الفرية، وإنما كان ذلك لصفاء فطرته، واشتداد وحشته من الناس وما هم فيه من الباطل، وليس له مع ذلك طريق هداية يخالف بها قومه، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ۝٧﴾ [الضحى: ٧]،

فليس الضلال في الآية بمعنى الغواية، وإنما بمعنى عدم الاهتداء إلى الحق الذي لم يكن إلا بما أوحاه الله إليه.

بل قد ذكر الحافظ ابن حجر أن التحنث كان أمراً معهوداً عند قريش، وأن عبد المطلب كان يتحنث في غار حراء، فلم يكن ما فعله الرسول ﷺ أمراً تفرد به عنهم حتى يقال إنه كان بتحنثه ينتظر الوحي. ولذلك قال الحافظ ابن حجر عن التحنث عندهم: (كأنه مما بقي عندهم من أمور الشرع على سنن الاعتكاف)[١]، وذكر ابن اسحق أن (ذلك مما تحنث به قريش في الجاهلية)[٢].

وأما وصف هؤلاء لحال النبي ﷺ في غار حراء فليس لهم في ذلك مستند إلا التخرص والظن، والإغراق في الخيال والوهم، حتى زعموا أن الرسول ﷺ كان وهو في الغار يستغرق في مناظر الطبيعة الخلابة، ومنها البحر وأمواجه[٣]، وأي بحر وأمواج عند غار حراء؟!

وقد أخبر الله تعالى عن نبيه محمد ﷺ بنقيض دعواهم فقال تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَرْجُوٓاْ أَن يُلْقَىٰٓ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾ [القصص: ٨٦]، والمقصود: أن النبي ﷺ لم يكن يتطلع إلى النبوة، وأنه إنما أوتيها رحمة من الله تعالى، لا بسابق تطلع وسعي وأمل. ولو كان هذا خلاف ما يعلمه المشركون من حال النبي ﷺ لشنعوا عليه بذلك، ولأظهروا التناقض بين الخبر عنه في هذه الآية وحقيقة حاله التي يعرفونها.

وأما الروايات الصحيحة الموثقة فخلاف قولهم تماماً، حيث تؤكد أن الوحي قد فاجأ النبي ﷺ وهو في الغار، ولو كان يتوقعه أو ينتظره لما فوجئ به.

---

(١) فتح الباري (١٢/ ٣٥٥).
(٢) السيرة النبوية، لابن هشام (١/ ٢٥١).
(٣) الوحي المحمدي: محمد رشيد رضا (ص١٠٨).

بل إنه ﷺ قد خاف على نفسه حين نزل عليه الوحي أول مرة أن يكون الذي جاءه شيطان، وأن يكون قد سحر، وأخذ عليه الهم من ذلك كل مأخذ إذ هو حادث غريب في حياته، لم يعهده ولم يتوقعه، وأعلم زوجته خديجة رضي الله عنها بما أهمّه، ولكنها طمأنته أنه لن يكون شيء مما خشيه، فلن يسلط الله عليه الشياطين ولن يخزيه أبداً، واستدلت على ذلك بحاله ﷺ، ومع ذلك فقد ذهبت به إلى ورقة بن نوفل، وكان قد تنصر في الجاهلية. ولما أخبره النبي ﷺ خبره وما رآه وسمعه طمأنه ورقة أيضاً، وأخبره أن ذلك هو الناموس ـ أي: الوحي ـ الذي أنزل على موسى عليه السلام.

وقد جاء تفصيل ذلك في الحديث المتفق عليه عن عائشة رضي الله عنها قالت: (أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت كفلق الصبح، ثم حبب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه ـ وهو التعبد[1] ـ الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها، حتى جاءه الحق ـ وفي رواية حتى فجأه الحق[2] ـ وهو في غار حراء. فجاءه الملك فقال: إقرأ، قال: «ما أنا بقارئ». قال: فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني فقال: إقرأ. قلت: ما أنا بقارئ. «فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ منى الجهد ثم أرسلني فقال: إقرأ. فقلت: ما أنا بقارئ. فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣﴾» فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده، فدخل على خديجة بنت خويلد رضي الله عنها فقال: «زملوني زملوني». فزملوه حتى ذهب عنه الروع، فقال لخديجة وأخبرها الخبر: «**لقد خشيت على نفسي**». فقالت خديجة: كلا والله ما يخزيك الله أبداً. إنك لتصل الرحم، وتحمل الكل،

---

(١) هذا مدرج في الحديث من كلام الزهري؛ وانظر: فتح الباري (١/ ٢٣).
(٢) كما في رواية البخاري (٤٩٥٣)؛ ومسلم (١٦٠).

وتكسب المعدوم، وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق. فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ـ ابن عم خديجة ـ وكان امرءاً تنصر في الجاهلية، وكان يكتب الكتاب العبراني، فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب، وكان شيخاً كبيراً قد عمي، فقالت له خديجة: يا ابن عم اسمع من ابن أخيك. فقال ورقة: يا ابن أخي ماذا ترى؟ فأخبره رسول الله ﷺ خبر ما رآه. فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزَّل الله على موسى، يا ليتني فيها جذعاً، ليتني أكون حياً إذ يخرجك قومك. فقال رسول الله ﷺ: «أو مخرجيَّ هم؟» قال: نعم، لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي. وإن يدركني يومك أنصرك نصراً مؤزَّراً. ثم لم ينشب ورقة أن توفي وفتر الوحي)[1].

وقد ذكر الحافظ ابن حجر في معنى خشية النبي ﷺ على نفسه في هذا الحديث اثني عشر قولاً[2] أولها: أن المقصود به خشيته من الجنون، وذكر أن القاضي أبا بكر بن العربي أنكره، ووافقه ابن حجر دون أن يبين علة ذلك.

ولا شك أن هذا القول هو ظاهر الحديث، وهو مقتضى جواب خديجة للنبي ﷺ، وكذلك جواب ورقة بن نوفل للنبي ﷺ بعد أن سأله ماذا يرى، فقد سأله عما خشي منه، وفسره بأنه وحي من الله تعالى، وهذا يدل على أن الرسول ﷺ كان يخشى ألا يكون الذي سمعه وحي من الله، وإنما تلبيس من الشيطان، وإلا لم يكن لجواب ورقة هنا معنى[3].

---

(١) أخرجه البخاري (٣) و(٣٣٩٢) و(٤٩٥٣) و(٤٩٥٥) و(٤٩٥٦) و(٤٩٥٧) و(٦٩٨٢)؛ ومسلم (١٦٠)؛ والترمذي (٣٦٣٦).

(٢) فتح الباري (١/ ٢٤).

(٣) وانظر أيضاً: شرح الأصفهانية: ابن تيمية (ص٩٣)؛ ومنهاج السنة، لابن تيمية (٢/ ٤٢٠)؛ والسيرة النبوية، للذهبي (ص٢٨)؛ والوحي المحمدي، لمحمد رشيد رضا (ص١١٤).

وجاء في أحاديث أخرى في حال النبي ﷺ بعد ذلك أن النبي ﷺ قال وهو يحدث عن فترة الوحي: «**فبينا أنا أمشي سمعت صوتاً من السماء فرفعت رأسي فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالساً على كرسي بين السماء والأرض**»، قال رسول الله ﷺ: «**فجئثت**[١] **منه فرقاً، فرجعت فقلت زملوني زملوني. فدثروني. فأنزل الله تبارك وتعالى**: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ ۝١ قُمۡ فَأَنذِرۡ ۝٢ وَرَبَّكَ فَكَبِّرۡ ۝٣ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرۡ ۝٤ وَٱلرُّجۡزَ فَٱهۡجُرۡ ۝٥﴾ وهي الأوثان». قال: ثم تتابع الوحي)[٢].

وفي رواية أخرى بنحو هذه إلا أنه قال: «**فجئثت منه فرقاً حتى هويت إلى الأرض**»[٣].

وفي رواية أخرى: «**ثم نوديت فرفعت رأسي. فإذا هو على العرش في الهواء** (يعني: جبريل عليه السلام) **فأخذتني رجفة شديدة، فأتيت خديجة فقلت دثروني. فدثروني. فصبوا عليَّ ماء...**» الحديث[٤].

وإذا كان حاله ﷺ كما وصف من الخوف الشديد، فكيف يمكن أن يقال مع ذلك إنه كان ينتظر الوحي أو يتوقعه، وأن ما أوحاه الله إليه ليس له حقيقة، وإنما كان نتيجة إيحاء نفسي لشدة طلبه للنبوة وتطلعه إليها.

ثم إن تتابع الوحي بعد ذلك ثلاثاً وعشرين سنة، ينزل بالآيات والدلائل القاطعة على نبوته ﷺ يتنافى بالضرورة أن يكون ذلك ناتجاً عن إيحاء نفسي لا حقيقة له.

---

(١) قال الإمام النووي في شرحه لصحيح مسلم (٢/٢٠٧): (قال أهل اللغة: جئث الرجل إذا فزع فهو مجؤوث. قال الخليل والكسائي: جئث وجث فهو مجؤوث ومجثوث أي مذعور فزع).

(٢) أخرج هذه الروايات البخاري (٤)؛ ومسلم (١٦١).

(٣) المرجع السابق، ونفس المواضع.

(٤) المرجع السابق، ونفس المواضع.

وهؤلاء لا يملكون أمام الدلائل على نبوة النبي ﷺ، والتي جاء بها الوحي الإلهي إلا أن يكذبوا بها وهم يعلمون، أو يسلِّموا بها وبدلالتها على نبوة النبي ﷺ وصدقه. وأما أن يدَّعوا أن ذلك كله إيحاء نفسي فهذا ما لا يمكن تصوره بحال، ولا يقوله من له ذرة عقل.

٤ ـ التفسير الإشراقي للوحي:

الفرق بين هذه الدعوى والدعوى السابقة أن القول بالوحي النفسي يتضمن نفي أن يكون الوحي إلهياً؛ لأنه لا يستند عند من يقول بهذه الدعوى إلى حقيقة، وإنما إلى مجرد غلبة الوهم.

وأما اعتبار الوحي معرفة إشراقية فيستلزم أن يكون الوحي معرفة مكتسبة تحصل لمن طلبها بشروطها، وعلى هذه الدعوى فلا يمكن أن يكون الوحي مجرد توهم كما يقوله أصحاب الدعوى السابقة.

وتقوم هذه الدعوى على تفسير الوحي تفسيراً نفسياً، بحيث لا تكون النبوة هي مقتضى اصطفاء واختيار من الله تعالى للأنبياء، وإنما تكون نتيجة جهد بشري ممكن لجميع الناس، بالنظر إلى اشتراكهم في طبائعهم النفسية.

وأشهر من ادعى هذه الدعوى من الفلاسفة الفارابي وابن سينا، وتابعهم على ذلك فلاسفة التصوف الإشراقي، على ما سيأتي في تفصيل أقوالهم والرد عليها.

ويرتبط موقف الفارابي وابن سينا من النبوة وكونها مكتسبة بنظرية الفيض والصدور التي يفسرون بها العلاقة بين الله والعالم، حيث ينفون أن يكون وجود الموجودات متعلقاً بإرادة الله تعالى، ويفسرون وجودها تفسيراً طبيعياً، وأنها تصدر عن الله بطريق الفيض الضروري والإيجاب الذاتي، فالعلاقة بين الله والعالم هي عندهم علاقة علة بمعلولها، لا علاقة خالق بخلقه وفاعل بفعله.

وقد ظنوا أن القول بإثبات الإرادة لله ينافي كماله، حيث قاسوا فعل الله على فعل العبد، وقالوا إن العبد لا يفعل إلا ما يكمل به نقصه، فيلزم عندهم إذا كان وجود الموجودات عن الله تعالى بطريق الخلق أن يكون ذلك من الكمال المستفاد من غيره الذي يستلزم انتفاؤه النقص، فيكون تحقق كمال الله تعالى مترتباً على غيره فلا يكون كماله ثابتاً له لذاته، بل يكون مستكملاً بغيره، وإذا لزم (أن الوجود الذي يوجد عنه لا يفيده كمالاً ما، كما يكون لنا ذلك)[١]، لم يصح أن يكون وجود الموجودات عن الله بطريق الخلق.

وإذا انتفى أن يكون وجود الموجودات عن الله بطريق الخلق، فلم يبق إلا القول بالوجود اللازم للذات، وهذا هو معنى صدور الموجودات عن الله بطريق الفيض. فالله عندهم هو (فاعل الكل بمعنى: أنه الموجود الذي يفيض عنه كل موجود فيضاً تاماً مبايناً لذاته)[٢].

وعلى هذا فإذا ثبت وجود الله الذي هو العلة الطبيعية لوجود الموجودات فإنه (يلزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هي عليه من الوجود... ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو)[٣].

لكن إذا كان وجود الموجودات عن الله طبيعياً، وكان الله عندهم عقلاً محضاً، فكيف يمكنه صدور ما هو مادي وهو العالم عن نقيضه، مع قولهم: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؟

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: الفارابي (ص٣٨)؛ وانظر: الإشارات والتنبيهات، لابن سينا (٣/ ١٥٠ ـ ١٥١).
(٢) النجاة، لابن سينا، القسم الثالث (ص٢٧٤ ـ ٢٧٥).
(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة: الفارابي (ص٣٨).

ولتجاوز هذا الإشكال ـ الذي لا مجال هنا للتفصيل في أصوله الفلسفية ـ اخترعوا فكرة العقول العشرة، وهي الوسائط الطبيعية بين الله والعالم، بحيث يمكن تصور صدور الموجودات المادية عن الله، وآخر تلك العقول العشرة هو الذي يسمونه العقل الفعال. ثم يقيمون تصورهم للعلاقة بين الله والعالم على أساس أن العقل العاشر هو الواسطة بين العقليات والماديات.

ويقولون في تبرير هذه النظرية: إن الله الذي هو في طبيعته عقل محض عندهم قد فاض عنه عقل هو العقل الأول، وأن ذلك العقل حين عقل ذاته صدر عنه بمجرد ذلك التعقل فلك، وهو جرم ونفس، وأن ذلك حين يعقل مبدأه يصدر عنه عقل آخر. ثم إن ذلك العقل يصدر عنه فلك آخر، وهو جرم ونفس كالأول عند تعقله لذاته، وعقل آخر عند تعقله لمبدئه. وهكذا يستمر الصدور إلى أن ينتهي الأمر إلى العقل العاشر، فينتهي صدور العقليات، حيث تصدر عنه الهيولى وهي المادة الأولى التي تشترك فيها جميع الأجسام، كما تصدر عنه النفوس ولذلك سموه العقل الفعال وواهب الصور.

والمهم هنا هو بيان العلاقة بين العقل الفعال الذي هو آخر العقول العشرة عندهم وبين العقل الإنساني، وكيف يمكن عند من يقول بنظرية الفيض أن يتصل الإنسان بالعقل الفعال ويتلقى عنه. وهذا هو المقصود في هذه المسألة.

وللعقل عند الفارابي وابن سينا ثلاث مراتب، وهي: العقل الهيولاني أو العقل بالقوة، وهو: الاستعداد لانتزاع ماهيات الأشياء دون موادها. وبعده العقل بالفعل، وهو: نفس العقل الهيولاني وقد حصلت فيه الماهيات المعقولة. ثم العقل المستفاد، وهو: العقل الفعال لكن في حال تلقيه للمعقولات عن العقل الفعال.

ويلخص الفارابي ذلك فيقول: (أول الرتبة التي بها الإنسان إنسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدَّة لأن تصير عقلاً بالفعل، وهذه هي المشتركة للجميع، فبينها وبين العقل الفعال رتبتان هما: أن يحصل العقل المنفعل بالفعل وأن يحصل العقل المستفاد)[١] فإذا وصل الإنسان إلى المرتبة الثانية (كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط)[٢] وإذا وصل إلى المرتبة الثالثة وهي العقل المستفاد (كان هذا الإنسان هو الذي حل فيه العقل الفعال)[٣].

والمرتبة الثالثة هي أعلى المراتب التي يمكن لإنسان أن يصل إليها، وهي عندهم مرتبة الوحي، ولا تكون إلا لفيلسوف أو نبي. فإذا تحققت لإنسان (كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه. فيكون الله ﷻ يوحي إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيض العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المخيلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل **حكيماً فيلسوفاً** متعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة **نبياً منذراً بما سيكون**، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي، وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية، وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا)[٤].

ويتفق ابن سينا مع الفارابي في جوهر نظريته في كلامه السابق عن كيفية التلقي عن العقل الفعال، وإن كان ابن سينا لا يميز بين الفيلسوف والنبي كما فعل الفارابي، حيث إن مرتبة الفيلسوف عنده أعلى من مرتبة

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: الفارابي (ص١٠٣ ـ ١٠٤).
(٢) المرجع السابق، نفس الصفحات.
(٣) المرجع السابق، نفس الصفحات.
(٤) المرجع السابق (ص١٠٤).

النبي. وأما ابن سينا فيرى أن الاتصال بالعقل الفعال مرتبة واحدة، تحصل بواسطة ما يسميه القوة القدسية، التي هي عنده قوة الحدس.

يقول ابن سينا في ذلك: (أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتغل حدساً، أعني قبولاً لها من العقل الفعال، إما دفعة وإما قريباً من دفعة، ارتساماً لا تقليداً، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى... **وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة** والأوْلى أن تسمى هذه القوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية)[١].

وإذا كانت النبوة عند الفارابي وابن سينا هي الاتصال بالعقل الفعال، وكان ذلك بطريق الفيض الضروري اللازم له لذاته، فإنه لا يمكن أن ينقطع ذلك الفيض بل هو مستمر، لتوقف حصوله على مجرد وجود العقل الفعال، فيكون الوحي الذي هو مجرد الاتصال بالعقل الفعال متوقفاً على مجرد استعداد الإنسان وبلوغه مرتبة العقل المستفاد، لا على أمر يتعلق بالعقل الفعال؛ لأنه كما يقول ابن سينا: (ليس مما يغيب ويحضر، بل هو حاضر بنفسه، إنما نغيب نحن عنه بالإقبال على الأمور الأخرى، فمتى شئنا حضرناه)[٢].

ومقتضى ذلك أن النبوة مكتسبة؛ لأن الاتصال بالعقل الفعال ليس مقصوراً على شخص بعينه اختاره الله واصطفاه ليكون نبياً، وإنما يتوقف ذلك على استعداد الإنسان وبلوغه مرتبة العقل المستفاد. والعقل الفعال دائم الفيض يمكن الاتصال به لكل من طلبه، فلا يكون من العقل الفعال اصطفاء لبعض الناس دون بعض، مع استوائهم في الاستعداد والتهيؤ

(١) الشفاء، لابن سينا (الطبيعيات ـ النفس) (ص١٠٤).
(٢) التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو، لابن سينا. عن: أرسطو عند العرب، لعبد الرحمٰن بدوي (ص٩٥).

للاتصال به؛ لأن ذلك يتناقض مع مبدأ الفيض الثابت له. وعلى هذا تكون النبوة مرتبة يمكن بلوغها بالكسب والاستعداد، ومن لم يصل إلى تلك المرتبة فإنما لعدم تحقيقه لشروطها فحسب.

ويشرح الفارابي كيف تتوقف النبوة على مجرد الاستعداد فيقول: (إن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جداً... اتصلت بالعقل الفعال وانعكست عليها منه صور في نهاية الجمال والكمال... ولا يمتنع إذا بلغت قوة الإنسان المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات **نبوة بالأشياء الإلهية**)[١].

وعنده أن من لم يبلغ مرتبة النبوة، ولم يحصل نهاية الكمال في القوة المتخيلة يمكن إذا حصل منه الاستعداد أن يصل إلى بعض ما وصل إليه النبي بحسب قوة مخيلته، والناس عنده في ذلك على مراتب فبعضهم (يرى بعض الصور الشريفة في يقظته وبعضها في نومه، ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها، ولكن لا يراها ببصره)[٢] ودون هؤلاء من يرى هذه الصور (في نومه فقط)[٣].

وطريق الاتصال بالعقل الفعال عند هؤلاء هي المجاهدة والرياضة وتصفية النفس وذلك (يكون بأفعال ما، إرادية، بعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وليست بأي أفعال اتفقت)[٤].

ويرى الفارابي أن ذلك الاستعداد يقرب الإنسان من العقل الفعال إلى

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: للفارابي (ص٩٣ ـ ٩٤).
(٢) المرجع السابق (ص٩٤).
(٣) المرجع السابق (ص٩٤).
(٤) المرجع السابق (ص٨٥).

(أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة وذلك أن تصير من جملة الأشياء البريئة عن الأجسام. وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً، إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال)[١].

ومعنى ذلك أن نفس الإنسان تصير بالمجاهدة والرياضة عقلاً بالفعل، وهو معنى العقل المستفاد عنده، وبالاتفاق الطبيعي بين العقل الفعال والعقل المستفاد يحصل الفيض من العقل الفعال إلى العقل المستفاد، وحينئذ تنطبع المعلومات في نفس الإنسان لا بطريق التعلم وإنما بإشراق العقل الفعال وفيضه على النفس الإنسانية. وتكون النفس الإنسانية في تلك الحالة كالمرآة التي ينعكس عليها كل ما في العقل الفعال، وبها يصير الإنسان فيلسوفاً أو نبياً.

ويتفق ابن سينا مع الفارابي في أساس نظريته، حيث يفسر الوحي تفسيراً طبيعياً، يستند في تحصيله إلى مجرد الاستعداد النفسي، لا إلى اصطفاء واجتباء من الله تعالى.

ويستدل ابن سينا على إمكان اكتساب الوحي بما يسميه: التجربة والقياس.

ويقصد **بدلالة التجربة** ما يحصل للإنسان في الأحلام والرؤى، من الاطلاع على أمور تقع في المستقبل على وفق الرؤية المنامية، فدل ذلك عنده على إمكان الاطلاع على الغيب في اليقظة؛ لأن الاطلاع على الغيب في حال النوم إنما يرجع إلى أمر يتعلق بالنفس وصلتها بالبدن، وهذا لا يختص بحال النوم، بل يمكن تحصيله في حال اليقظة، فيحصل للإنسان في يقظته ما يمكن أن يحصل له في منامه. فعدم الاطلاع على الغيب في

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: للفارابي (ص٨٥).

اليقظة في الغالب إنما يعود إلى وجود موانع يمكن أن تزول، لا أن ذلك غير ممكن مطلقاً.

وأما **دلالة القياس** على إمكان الاطلاع على الغيب فيقصد بها الدلالة العقلية. وهي تقوم عنده كما يقول الطوسي (على مقدمتين:

إحداهما: أن صور الجزئيات الكائنة، مرتسمة في المبادئ العالية قبل كونها.

والثانية: أن للنفس الإنسانية أن ترتسم بما هو مرتسم فيها)[١].

يقول ابن سينا في بيان مذهبه في ذلك: (التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام. فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة، إلا ما كان إلى زواله سبيل ولارتفاعه إمكان.

أما التجربة: فالتسامع والتعارف يشهدان به، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه، تجارب ألهمته التصديق، اللَّهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قوي التخيل والتذكر)[٢].

ثم ذكر استدلاله العقلي على ذلك فذكر أن (للجزئيات في العالم العقلي نقشاً على هيئة كلية، وفي العالم النفساني نقشاً على هيئة جزئية)[٣]، وأن (لنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل.. فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه)[٤].

---

(١) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا بشرح الطوسي. تحقيق: د. سليمان دنيا (٤/ ١٢٣ ـ ١٢٤).
(٢) المرجع السابق (٤/ ١٢١).
(٣) المرجع السابق (٤/ ١٢٣ ـ ١٢٤).
(٤) المرجع السابق (٤/ ١٢٤ ـ ١٢٥).

ولكن يبقى على ابن سينا أن يبين كيف يمكن حصول انتقاش الغيبيات في النفس من العالم العلوي؛ لأن هذا هو الأساس الذي إن صح صحت نظريته، وإن بطل بطلت نظريته.

وقوله في الأحلام وأنها دليل التجربة على إمكان الاطلاع على الغيب ليس مستقلاً عن ذلك، ولا يمكن إثبات حصوله في اليقظة بمجرد حصوله في حال النوم، ما لم يستند ذلك إلى بيان الكيفية التي يكون بها الاطلاع على الغيب في حال النوم.

وعند ابن سينا أن انتقاش النفس بالأمور الغيبية موقوف على تجردها من الشواغل الحسية الظاهرة والعقلية الباطنة، ولذلك فإن القوى المتخيلة الباطنة تكون قوية السلطان في حال النوم لأنه (شاغل للحس الظاهر شغلاً ظاهراً، وقد يشغل ذات النفس أيضاً)[١]، ولذا يمكن في حال النوم أن ينتقش ما يسميه (الحس المشترك) بصور مشاهدة، وهذه هي حقيقة الرؤيا عنده.

ويرتب على ذلك أن الشواغل الحسية إذا قلَّت في حال النوم أو في حال مرض يشغل الحس (لم يبعد أن يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل إلى جانب القدس، فانتقش فيها نقش الغيب)[٢] وإذا كان انتقاش النفس بالغيبيات إنما يعود إلى تجردها عن الشواغل فإنه يمكن عنده (إذا كانت النفس قوية الجوهر)[٣] أن يحصل لها الانتقاش بالغيب (في حال اليقظة)[٤] لعدم استيلاء الشواغل عليها لقوتها. وحينئذ (ربما نزل الأثر إلى الذكر فوقف هناك)[٥]؛ أي: أن انتقاش النفس بالأمور الغيبية في حال

(١) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا بشرح الطوسي. تحقيق: د. سليمان دنيا (٤/ ١٢٥).
(٢) المرجع السابق (٤/ ١٣٦).
(٣) المرجع السابق (٤/ ١٣٨).
(٤) المرجع السابق، ونفس الجزء والصفحة.
(٥) المرجع السابق (٤/ ١٣٩).

اليقظة يكون حاصلاً في النفس، دون أن يرى الإنسان أو يسمع شيئاً في الخارج. ويقصد بذلك الوحي حين يكون إلهاماً فقط، ولهذا مثل له الطوسي في شرحه لهذا الكلام بقوله: (مثال الأثر النازل إلى الذكر الواقف هناك، قول النبي ﷺ: «**إن روح القدس نفث في روعي**»[١]).

ثم قال ابن سينا: (وربما استولى الأثر، فأشرق في الخيال إشراقاً واضحاً) حتى (صار الأثر مشاهداً مبصراً، أو هتافاً، أو غير ذلك، وربما تمكن مثالاً موفور الهيئة، أو كلاماً محصل النظم، وربما كان في أجل أحوال الزينة)[٢].

ومقصوده بهذه الحال الثانية أن ما ينتقش في النفس كما قد يكون وجوده في النفس فيكون إلهاماً فقط. فقد يكون مع تمثل ملك وسماع صوت، مع أنه لا وجود لشيء من ذلك في الخارج. بل قد يكون ذلك مع رؤية الله تعالى. ولهذا قال الطوسي في شرح كلامه عن حصول الرؤية في أجل أحوال الزينة: (هو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم، واستماع كلامه من غير واسطة)[٣].

وبهذا يكون الوحي بجميع مراتبه عند ابن سينا من جنس الأحلام، ويكون الوحي والأحلام مما يمكن تحصيله بالاكتساب، ولهذا جعل الوحي والحلم على مرتبتين:

أولاهما: (أن يكون الأثر الذي فيه الكلام مضبوطاً في الذكر في حال يقظة أو نوم)[٤]، وهذا عنده (لا يحتاج إلى تأويل أو تعبير)[٥].

(١) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا بشرح الطوسي. تحقيق: د. سليمان دنيا (٤/ ١٣٩).
(٢) المرجع السابق (٤/ ١٣٩).
(٣) المرجع السابق، ونفس الجزء والصفحة.
(٤) المرجع السابق (٤/ ١٤٤).
(٥) المرجع السابق، ونفس الجزء والصفحة.

والمرتبة الثانية: ما كان قد بطل فيه الأثر (وبقيت محاكياته وتواليه)[١] وهذا عنده (مما يحتاج فيه الوحي إلى تأويل والحلم إلى تعبير)[٢].

* * *

وقد تأثر فلاسفة التصوف الإشراقي بمذهب الفارابي وابن سينا في حقيقة الوحي وما يترتب على ذلك من القول باكتساب النبوة.

بل إن السهروردي المقتول ـ وهو أشهر من تبنى هذه الفكرة من الإشراقيين ودعا إليها ـ قد اعتمد نفس المنهج الذي سلكه الفلاسفة من قبله، وخاصة ابن سينا. حيث أقام مذهبه الإشراقي على نظرية الفيض من الجانب الوجودي، وعلى تجريد النفس من الشواغل الحسية من الجانب النفسي.

وفيما يتعلق بموقفه من نظرية الفيض فقد ذهب إلى أن الله ـ الذي هو عنده نور الأنوار ـ قد فاضت عنه الأنوار القاهرة، وهي عنده غير محدودة العدد، وهو يخالف في هذا تحديد الفارابي وابن سينا للعقول، وقولهم إنها عشرة.

وعنده أن تلك الأنوار لا تختلف عن مصدرها بالنظر إلى الحقيقة، وإنما الاختلاف بينها في الدرجة من حيث أن نور الأنوار أشد نوراً من الأنوار الصادرة عنه، بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، بمعنى أن الشيء لا يمكن أن يصدر صدوراً طبيعياً عما يخالف حقيقته[٣].

وهو يفسر الوجود تفسيراً مثالياً خالصاً، حيث يرى أن نور الأنوار

---

(١) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا بشرح الطوسي. تحقيق: د. سليمان دنيا (٤/ ١٤٤).
(٢) المرجع السابق (٤/ ١٤٤).
(٣) وانظر: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي: د. محمد أبو ريان (ص١٧١ ـ ١٧٢).

والأنوار الصادرة عنه ليس لها وجود محسوس، وإنما هي أنوار عقلية محضة. لكنه مع ذلك لا يفسر كيف أمكن أن توجد المادة المحسوسة، إذا كان نور الأنوار عنده عقل محض، ولا يفيض عنه إلا عقل محض. وهو يعتبر مع ذلك أن تلك الماهيات العقلية هو الوجود الحق، وأن الوجود المحسوس ليس إلا عرضاً لها. ويتفق هذا التفسير مع تفسير أفلاطون للوجود وقوله بالمثل، حيث يرى أنها هي الوجود الحقيقي وأنها هي الماهيات المقومة للمحسوسات مع كونها مفارقة لها[١].

والمهم هنا ما يتصل بنظريته الإشراقية في كيفية اتصال النفس بتلك الأنوار وتلقيها عنها، حيث يرى أن ذلك يحصل بتجريد النفس حتى تتصل بالأنوار القدسية التي هي أصلها، وحينئذ تحصل للإنسان المعرفة بالغيبيات. وتلك هي حقيقة الوحي عنده.

ويشرح ذلك فيقول: (النفوس الناطقة من جوهر الملكوت، وإنما يشغلها عن عالمها هذه القوى البدنية، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية، وضعف سلطان القوى البدنية، وغلبتها بتقليل الطعام وتكثير السهر، تتخلص أحياناً إلى عالم القدس، وتتصل بأبيها المقدس، وتتلقى منه المعارف، وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها، وتتلقى منها المغيبات في نومها ويقظتها، كمرآة تنتقش بمقابلة ذي النقش، وقد يتفق أن تشاهد النفس أمراً عقلياً وتحاكيه المتخيلة بصورة تناسبه مناسبة ما، وتنعكس تلك الصورة إلى عالم الحس كما كانت تنعكس منه إلى معدن التخيل، فتشاهد صوراً عجيبة تناجيها، أو تسمع كلمات منطوقة، أو يتجلى الأمر الغيبي ويتراءى الشبح كأنه يصعد وينزل. . .)[٢].

وفي هذا النص يبين السهروردي موقفه من الوحي، وأنه إنما يكون

(١) انظر: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية: حسين مروّة (٢/ ٢٤٧).
(٢) هياكل النور: السهروردي، تحقيق: د. محمد أبو ريان (ص٨٥).

بتجريد النفس حتى تتصل بالعالم القدسي وتتلقى عنه الغيبيات، على سبيل انطباع النفس بعد تجردها، كالمرآة التي تنطبع فيها الصور المقابلة لها. ثم إنه مع تلك الأمور المعقولة التي تدركها النفس تتمثل للإنسان صور عجيبة، وهو يقصد بها الملائكة، وقد يسمع صوتاً، مع أنه لا وجود للملائكة ولا للصوت، وإنما هو مجرد تخيل ناتج عما يكون في النفس من المعقولات.

وهذه النتيجة هي نفس ما انتهى إليه الفارابي وابن سينا في بيانهم لحقيقة الوحي.

وعلى هذا يلزم أن تكون النبوة عند السهروردي مكتسبة؛ لأن تجرد النفس الذي هو شرط حصول تلقي الوحي والاطلاع على الغيب ليس مختصاً ببعض الناس، بل هو ممكن لكل أحد.

وهو يصرح عند وصفه لأحد المقامات النورانية العليا التي يصل إليها الحكماء في معارج السلوك الإشراقي أنه مقام عزيز جداً. ثم قال: (وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة وجماعة من المنسلخين عن النواسيت)[١].

فالنبي ﷺ الذي أشار إليه بقوله: صاحب هذه الشريعة هو من جملة الحكماء عنده، وهو إنما وصل إلى المرتبة التي وصل إليها من أمثال من ذكرهم، ممن انسلخوا عن النواسيت وعلائق البدن.

وقد كان هو نفسه يدعي هذه المرتبة. ولهذا كان تلاميذه يطلبون منه المعجزات ويقولون له: (إنك تقول: النبوة مكتسبة)[٢]، ومما يبين التزامه بالقول باستمرار النبوة بعد النبي ﷺ ـ إذا علمنا أن الأنبياء عنده من جملة الحكماء ـ قوله بأن: (العالم ما خلا قط عن الحكمة، وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات، وهو خليفة الله في أرضه، وهكذا يكون ما

(١) حكمة الإشراق: للسهروردي (ص٥٥٧).
(٢) سير أعلام النبلاء، للذهبي (٢١/ ٢١١).

دامت السمٰوات والأرض)[١].

وقد كان ذلك هو السبب في قتله، حيث ادعى إمكان النبوة بعد النبي ﷺ وجادله الفقهاء في ذلك فلم يتراجع، وقالوا له: (أنت قلت في تصانيفك إن الله قادر على أن يخلق نبياً، وهذا مستحيل، فقال لهم: لا حد لقدرته، أليس القادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع عليه؟...)[٢].

وممن صرح بهذا الأصل من فلاسفة التصوف الإشراقي ابن سبعين، حيث كان يقول في حديث: «**لا نبي بعدي**»[٣] لقد زدت فيه: نبي عربي. وكان يقول: (لقد زرب[٤] ابن آمنة حيث قال: لا نبي بعدي، ويقال: إنه كان يتحرى غار حراء لينزل عليه الوحي فيه)[٥].

* * *

وبعد هذا العرض لموقف الفارابي وابن سينا وفلاسفة التصوف الإشراقي من الوحي، والتزامهم بالقول باكتساب النبوة، فلا بد من نقد إجمالي يتبين به بطلان هذه الدعوى، وإن كان مجرد تصور ما قالوه كافياً في العلم ببطلان دعواهم لمناقضتها للقواطع الشرعية والعقلية.

ويتلخص القول باكتساب النبوة عند هؤلاء في أنه يقوم على أساسين، يتعلق أحدهما بالجانب الوجودي، وهو القول بنظرية الفيض، ويتعلق الآخر بالجانب النفسي وهو القول بإمكان تصفية النفس وتجريدها حتى يفيض عليها الوحي على ما سبق تفصيله.

---

(١) حكمة الإشراق، للسهروردي (ص١١).
(٢) أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي: د. محمد أبو ريان (ص٢٦)؛ وانظر: منهاج السنة، لابن تيمية (٥/ ٣٣٤) و(٨/ ٢٤).
(٣) أخرجه البخاري (٣٤٥٥)؛ ومسلم (١٨٤٢)؛ وأحمد (٢/ ٢٩٧).
(٤) أي: ضيّق.
(٥) درء التعارض، لابن تيمية (٥/ ٢٢)؛ وانظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٤٨٧).

فأما الأساس الأول وهو تفسيرهم لوجود الموجودات وفق نظرية الفيض، فإنما يستند إلى ظنهم أن نسبة الأفعال الاختيارية إلى الله تعالى يتنافى مع كماله، فنفوا أن يكون وجود الموجودات متحققاً بطريق الخلق، والتزموا نتيجة لذلك القول بالإيجاب الذاتي الذي هو حقيقة الفيض. ثم التزموا بعد ذلك القول بالعقول العشرة، بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد على ما سبق بيانه.

ويرتبط قولهم بأن اتصاف الله بالأفعال الاختيارية يتنافى مع كماله بمسألة تعليل أفعال الله تعالى، وهي مسألة عظيمة حارت فيها أفهام كثير من الناس ولأجلها التزم الفارابي وابن سينا القول بنظرية الفيض والصدور الطبيعي، كما التزم الأشاعرة لأجل هذه الشبهة القول بأن الله إنما يفعل لمحض المشيئة، لا لحكمة ولا علة(١)، وذهب المعتزلة والماتريدية إلى القول بتعليل أفعال الله تعالى لكن لأمر يعود إلى المخلوق وحده لا إلى الخالق، لزعمهم أن ذلك يتنافى مع كماله تعالى، فاتفقوا مع الفلاسفة والأشاعرة في القول بأصل الشبهة(٢).

وأما أهل السنة فأثبتوا التعليل في أفعال الله تعالى، وقالوا: إن الله لا يفعل شيئاً إلا لحكمة، وأن ذلك كما يكون لأمر يعود إلى المخلوق فإنه كذلك لأمر يعود إلى الخالق، وأن ذلك لا يتنافى مع كماله تعالى(٣).

وتفصيل القول في هذه المذاهب، وما التزمه كل مذهب نتيجة لذلك مما لا يمكن الإحاطة به هنا، وإنما المقصود التنبيه إلى أصل الشبهة في ذلك.

---

(١) انظر: التمهيد، للباقلاني (ص٥٠ ـ ٥٣)؛ وشرح المواقف، للجرجاني (٣/ ١٦١ ـ ١٦٣).
(٢) انظر: المغني، للقاضي عبد الجبار (١١/ ٩١)؛ والتوحيد، للماتريدي (ص٢١٧).
(٣) انظر: شفا العليل، لابن القيم (ص١٩٠ ـ ٢٦٨).

والمهم هنا أن القول بتعليل أفعال الله تعالى، وأن ذلك لأمر يعود إلى الخالق كما يعود إلى المخلوق لا يتنافى مع كمال الله تعالى، ولا يستلزم أن يكون ذلك استكمالاً لنقص، بل فعله تعالى كما هو مقتضى إرادته وقدرته، فهو كذلك مقتضى حكمته ورحمته، وهو سبحانه يحب أن يحمد كما جاء في الحديث «**وليس أحد أحب إليه المدح من الله**»[١]، ولا يعقل أن يكون إحسانه إلى عباده هو لمحض المشيئة، دون أن يعود ذلك لأمر يتعلق به تعالى، مع أنه تعالى الغني عن عباده وعن حمدهم وثنائهم الغنى المطلق.

وقول هؤلاء إنه يلزم من إضافة الفعل إلى الله أن يكون مستكملاً بذلك معلوم البطلان بالضرورة؛ لأن فعله تعالى (إنما حصل بقدرته ومشيئته لا شريك له في ذلك، فلم يكن في ذلك محتاجاً إلى غيره، وإذا قيل كمل بفعله الذي لا يحتاج فيه إلى غيره، كان كما لو قيل كمل بصفاته أو كمل بذاته)[٢].

وأما ما رتبوه على ذلك من القول بنظرية الفيض فقول متناقض في نفسه، إذ إنهم إذا قالوا إن الله عقل محض، بمعنى أنه ليس له وجود محسوس، ثم قالوا مع ذلك إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وأن الموجودات إنما وجدت بطريق الإيجاب الذاتي، لم يمكنهم مع ذلك إثبات الوجود المحسوس للموجودات إذا كانت صادرة عنه حقيقة. إذ إنها حينئذ لا بد أن تكون متفقة معه، بحيث تكون طبيعته وطبيعتها واحدة، وإذا لم يمكن عندهم أن يكون هو محسوساً لم يمكن أن تكون هي محسوسة أيضاً.

---

(١) أخرجه البخاري (٤٦٣٤) و(٤٦٣٧) و(٥٢٢٠) و(٧٤٠٣)؛ ومسلم (١٤٩٩)؛ والترمذي (٣٥٣٠).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/١٤٦).

ولا يمكن تجنب هذا الإشكال مع قولهم بتوسط العقول العشرة، فإن طبيعة تلك العقول لا تخرج عن طبيعة ما صدرت عنه على قولهم، فلا يمكن أن يصدر عنها ما هو محسوس، فلا يمكنهم إثبات وجود المحسوسات بحال. ولزوم هذا لمن يقول منهم باستمرار الفيض كالسهروردي ظاهر.

وأما تحديد الفارابي وابن سينا للعقول الفائضة عن الله وقولهم إنها عشرة فأظهر بطلاناً؛ لأن الفيض إذا كان طبيعياً ـ كما يقولون ـ فلا يمكن أن يتخلف عند العقل العاشر، بل لا بد أن يستمر إلى غير نهاية. ولهذا اعتبر ابن رشد قول الفارابي وابن سينا لعقول العشرة خرافة، وأنهما أول من قال بها[١].

وأما قولهم بعد ذلك إن الإنسان يمكن أن يبلغ مرتبة النبوة بنفسه، وأن يتلقى الوحي بمجرد اكتسابه، فمما يناقض المعلوم من الدين بالضرورة، وأن الله يختص بالوحي والنبوة من يشاء من عباده، وأنه ليس لأحد سبيل إلى بلوغ تلك المرتبة باكتسابه، بل هي محض فضل من الله تعالى. لكن إذا علم أن قولهم بنظرية الفيض التي هي أساس هذا القول باطلة لزم أن يكون هذا القول باطلاً، والمقصود هنا مجرد التنبيه على بطلان قولهم، وإن كان مجرد تصوره كافياً للعلم ببطلانه.

(١) تهافت التهافت: ابن رشد (ص١٤٥).

ثانياً: الأدلة العقلية للنبوة

تمهيد:

إذا تقرر إمكان الوحي، وانتفت شبهات المنكرين له والمتأولين له على غير حقيقته، فإنه لا بد مع ذلك من الاستدلال العقلي على صدق النبوة وثبوت الوحي؛ لأن التسليم بالوحي لا يتحقق بمجرد الإقرار بإمكانه وعدم استحالته وإنما لا بد مع ذلك من إثبات تحققه بالدلائل العقلية القاطعة، بحيث لا يبقى لأحد شبهة في إنكاره، إلا أن يكون ذلك عن جحود واستكبار.

وذلك أن الاستدلال على الوقوع أخص من الاستدلال على الإمكان، وإذا كان إثبات وجود شيء يستلزم إمكانه، إلا أن إثبات الإمكان لا يستلزم الوقوع، بل قد يكون الممكن غير متحقق في الواقع. والمقصود هنا إثبات تحقق الوحي وثبوته في الواقع، لا مجرد إمكان تحققه.

وهذا إنما يعلم من جهة الاستدلال العقلي على ما نعلم ثبوته من الوحي المعصوم من التحريف، وإنما يختص ذلك بالوحي المنزل على النبي الخاتم محمد ﷺ، وإن كنا نقطع بأن من الوحي المنزل على الأنبياء السابقين ما قد بقي بعضه؛ كحال ما هو موجود عند أهل الكتاب من التوراة والإنجيل، لكن لا يمكن الجزم بشيء من ذلك إلا ما دل الوحي المحفوظ على ثبوته.

ولهذا فإن الاستدلال العقلي على وقوع الوحي إنما يتعلق بالوحي المنزل على محمد ﷺ، لكونه محفوظاً من التحريف، ثم إذا ثبت وقوعه بالأدلة العقلية القاطعة ثبت ما تضمنه من الدلالة على نبوة الأنبياء السابقين، وما تضمنه من الدلالة على الكتب المنزلة عليهم.

ويقوم الاستدلال العقلي للنبوة على أساس أنه ليس كل من ادعى النبوة يكون نبياً بمجرد دعواه، بل يمكن أن يكون مدعي النبوة متنبأ كاذباً، والتفريق بين النبي الصادق والمتنبئ الكاذب إنما يستند إلى أدلة النبوة، فالنبي الصادق هو الذي تدل الأدلة العقلية القاطعة على نبوته، وأما المتنبئ الكاذب فإنما تكون أدلته من جنس ما يأتي به السحرة؛ كحال الأسود العنسي ومسيلمة الكذاب.

ومن هنا كان أساس التسليم بنبوة الأنبياء عقلياً، بحيث لا يمكن الإيمان بأي نبي ما لم تدل الأدلة العقلية على نبوته. وهذا يقتضي عدم إمكان التسليم بنبوة النبي بمجرد دعواه ما لم تستند إلى أدلة عقلية تقوم بها الحجة، وتنتفي بها شبهة كل مخالف.

وهذا الأصل يتعارض تعارضاً تاماً مع دعوى من يقول بأن تصديق الأنبياء لا يقوم على أدلة عقلية، وإنما يقوم على مجرد التسليم بنبوتهم بلا برهان، وأن من لم يسلم بنبوة الأنبياء لا يكون مخالفاً للبراهين الضرورية؛ لأن البرهنة والاستدلال الذي تقوم به الحجة إنما يكون في المسائل الفلسفية، وأما الوحي وما يتعلق به فمجاله التسليم المحض الذي ليس عليه دليل قاطع.

وفي تقرير ذلك يقول زكي نجيب محمود: (إن صاحب الرسالة الدينية لا يقول للناس إنني أقدم لكم فكرة رأيتها ببصيرتي، بل يقول لهم: إنني أقدم لكم رسالة أوحي بها إلي من عند ربي لأبلغها. وها هنا لا يكون مدار التسليم بالرسالة برهانا عقلياً على صدق الفكرة ونتائجها المستدلة

منها، بل يكون مدار التسليم هو تصديق صاحب الرسالة فيما يرويه وحياً من ربه؛ أي: أن مدار التسليم هو الإيمان.

... إنه إذا اعترض معترض على الفيلسوف فيما يقدمه فعليه أن يبين أدلته المنطقية التي تبرر اعتراضه، وأما إذا اعترض معترض على صاحب الرسالة الدينية فذلك ليس لأنه رأى خللاً في منطق التفكير، بل لأنه لم يصدق صاحب الرسالة وكفى)[1].

ولكن الفصل بين الإيمان والبرهان، وتصور إمكان تحقق الإيمان بلا برهان تصور لا حقيقة له؛ لأن الإيمان بالنبي ﷺ إنما يقوم على البرهان. ولهذا لم يطالب النبي ﷺ الناس بالإيمان به لمجرد أنه ادعى النبوة، وإنما للأدلة القاطعة على نبوته. ولم يكن النبي ﷺ يطالب الناس أن يؤمنوا بما جاء به لمجرد ادعائه أن الله أوحاه إليه دون برهان. بل لا يمكن الإيمان بأي مسألة جاء بها الوحي إلا من جهة دلالة العقل على وجوب التسليم بها، إما بالاستناد إلى دلائل صدق النبي ﷺ كما في المسائل الخبرية المحضة، وإما بما تتضمنه النصوص من الدلالة العقلية على تلك المطالب. بل قد أمر الله النبي ﷺ في آيات كثيرة بمطالبة المنكرين لبعض ما دعاهم إليه بإقامة البرهان على ما أنكروا، كما في قوله تعالى في عدة آيات: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١١١] و[الأنبياء: ٢٤] و[النمل: ٦٤].

وإنما ينطبق تصور الإيمان بأنه تسليم بلا برهان على المفهوم الغربي المسيحي له، بناء على أن التسليم ببعض العقائد مناقض للضرورة العقلية؛ كالقول بالتثليث وبنوة المسيح لله والكفارة ونحو ذلك، فلا يمكن التسليم بها إلا مع عدم اعتبار دلالة العقل على بطلانها، ومن ثم أصبح مفهوم الإيمان هو التسليم بلا دليل، وأنه لا يصح أن تستدل لكي تؤمن، وإنما يكون الإيمان أولاً وإن ناقض صريح العقل.

---

(١) موقف من الميتافيزيقيا. د. زكي نجيب محمود (ص: و) من المقدمة.

ويقوم هذا المفهوم للإيمان من جانب آخر على أساس فلسفي حاصله أن المعرفة إنما تكون يقينية إذا كانت معرفة مباشرة، يمكن التحقق منها بالإدراك الحسي المباشر، وعلى هذا الأساس لا يمكن إثبات ما لا يمكن التحقق منه بواسطة الحواس، بل يكون الإيمان به إيماناً بلا برهان. وهذا هو الأساس الذي تقوم عليه الفلسفة الوضعية التي ينتمي إليها زكي نجيب محمود.

وقد جاء في الموسوعة الفلسفية في تعريف الإيمان: أنه (إدراك شيء ما على أنه صادق دون برهان)[١]. ومقتضى ذلك فيما يتعلق بالوحي أن (الحقيقة بالنسبة لأولئك الذين لا يمكنهم بلوغ الوحي تصبح موضوع إيمان)[٢]. وحاصل الفرق عندهم بين المعرفة اليقينية والإيمانية (أن اليقين مستند إلى أسباب موضوعية، في حين أن الإيمان مبني على أسباب شخصية ذاتية، وما كان اقتناعك به مبنياً على أسباب ذاتية فإنه من الصعب عليك أن تقنع به غيرك)[٣].

وتطبيقاً لهذا المبدأ فإنه لا يمكن أن يستند إثبات الوحي والنبوة إلى أدلة يقينية، لأنه حقيقة غيبية لا يمكن أن تكون موضوعاً لإدراكنا الحسي المباشر.

ومعلوم أن الوحي حقيقة غيبية لا يمكن أن يطلع عليها إلا الأنبياء، وهو بالنسبة لغير الأنبياء معرفة غير مباشرة، واليقين بثبوت الوحي لا يستند إلى مشاهدة الملك وهو ينزل بالوحي، أو سماع صوت نجزم معه أنه الوحي الذي يتلقاه النبي، لكن هذا لا يقتضي الشك في ثبوت الوحي وفي صدق النبي أنه يتلقى الوحي؛ لأن إثبات الوحي وإن لم يستند إلى الإدراك

(١) الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيّين (ص٧٠).
(٢) المرجع السابق (ص٥٨١).
(٣) المعجم الفلسفي: جميل صليبا (١/ ١٨٧).

المباشر فإنه يمكن إثباته بالاستناد إلى الأدلة العقلية المقتضية لصدق النبي في دعوى تلقي الوحي. فإثبات الوحي وإن لم يقم على معرفة حسية مباشرة فإنه يقوم على معرفة استدلالية يقينية.

* * *

ويعتمد إثبات تلقي النبي للوحي على إثبات صدق النبي، وذلك إنما يتم بالاستدلال العقلي على نبوته بما يميز النبي الصادق من المتنبئ الكاذب، ثم إنه إذا ثبت صدق النبي وأن الله يوحي إليه فلا يمكن أن يكذب مع كونه نبياً، فيدعي أن الله أوحى إليه ما ليس بوحي؛ لأن هذا ينافي خاصية النبوة، وهي التبليغ عن الله، ولا يمكن أن يقر الله الأنبياء على ذلك ـ وحاشاهم ـ لأنه يقتضي التباس الوحي بما ليس منه. وهذا هو معنى الوعيد في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [الحاقة: ٤٤ ـ ٤٧].

يقول الإمام ابن كثير: (والمعنى في هذا: بل هو صادق بار راشد؛ لأن الله ﷻ مقرر له ما يبلغه عنه، ومؤيد له بالمعجزات الباهرات والدلالات القاطعات)[١].

ويدل لنفس المعنى قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ۖ فَإِن يَشَإِ ٱللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ ۗ وَيَمْحُ ٱللَّهُ ٱلْبَٰطِلَ وَيُحِقُّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿٢٤﴾﴾ [الشورى: ٢٤].

وفي هذه الآية رد على المشركين الذين يزعمون أن النبي ﷺ قد افترى الوحي ونسبه إلى الله تعالى، مع أنه ليس بنبي ولم يوح الله إليه، ومستند الرد عليهم أن ذلك مما لا يمكن حصوله مع الإقرار عليه؛ لأن من

(١) تفسير ابن كثير (٤/ ٤١٨).

افترى على الله الوحي لا بد أن يعاقب، فإقرار الله للنبي ﷺ دليل على صحة دعواه النبوة.

قال الإمام ابن تيمية: (أخبر أنه بتقدير الافتراء لا بد أن يعاقب من افترى عليه)[١].

ومما جاء في هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ﴿٧٣﴾ وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ﴿٧٤﴾ إِذًا لَّأَذَقْنَٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا ﴿٧٥﴾﴾ [الإسراء: ٧٣ ـ ٧٥].

وفي هذه الآية بيان نعمة الله تعالى على نبيه ﷺ، وعصمته من الركون إلى الكفار وموافقتهم في افتراء الوحي على الله تعالى، وبيان عظم العقوبة على ذلك، وأن الله لا يمكن أن يقره عليه، بل يضاعف له العذاب. فالآية دليل على أن النبي ﷺ لم يركن إلى الكفار، بل لم يكد يركن إليهم، لا بالهم ولا بالفعل، لأنه لو حصل منه ذلك ـ وحاشاه ـ لعوجل بالعقوبة.

وفي بيان ذلك يقول الشيخ الشنقيطي: (هذه الآية الكريمة أوضحت غاية الإيضاح براءة نبينا ﷺ من مقاربة الركون إلى الكفار، فضلاً عن نفس الركون لأن (لولا) حرف امتناع لوجود. فمقاربة الركون منعتها (لولا) الامتناعية لوجود التثبيت من الله جل وعلا لأكرم خلقه ﷺ، فصح يقيناً انتفاء مقاربة الركون فضلاً عن الركون نفسه. وهذه الآية تبين ما قبلها، وأنه لم يقارب الركون إليهم البتة؛ لأن قوله: ﴿لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا﴾ أي: قاربت تركن إليهم هو عين الممنوع بـ(لولا) الامتناعية كما ترى)[٢].

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٤/ ٢٦٩).
(٢) أضواء البيان، للشنقيطي (٣/ ٦٢١).

ومع استحالة أن يكذب النبي ﷺ فيفتري الوحي على الله فإن من المحال أيضاً أن يلتبس عليه الوحي الحق بما ليس منه فيبلغ ما ليس بوحي وهو يظن أنه وحي، أو أن يسهو عن بعض ما أوحاه الله فلا يبلغه، بل هو معصوم من ذلك أيضاً بعصمة الله له، ولو أمكن ذلك لم يكن فيما جاء به النبي ﷺ حجة على أحد، لإمكان ألا يكون وحياً من الله تعالى. وتصور إمكان ذلك قدح في أصل النبوة، لا يمكن تصور وقوعه مع إثبات الوحي والنبوة.

لكن هل يلزم من ذلك ألا يقع اللبس في الوحي من جهة الإلقاء الشيطاني بحيث لا يمكن أن يسمع الناس ما يظنون أنه مما يبلغه النبي وحياً عن الله تعالى مع أنه ليس بوحي، ولم ينطق به النبي أم أن وقوع ذلك ممكن؟

من العلماء من ذهب إلى أن الإلقاء الشيطاني في الوحي ممتنع؛ لأنه مناقض للعصمة على أي وجه كان، ولذلك أنكروا قصة الغرانيق وأن الشيطان ألقى في تلاوة النبي ﷺ قوله: «تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى»[١].

---

(١) قصة الغرانيق ضعفها كثير من المحدثين، بل قال بعضهم إنها موضوعة. قال ابن كثير في تفسيره (٣/ ٢٣٠): (لكنها من طرق كلها مرسلة ولم أرها مسندة من وجه صحيح)؛ وقال الشوكاني في تفسيره (٣/ ٤٦٢): (لم يصح شيء من هذا، ولا ثبت بوجه من الوجوه... قال البزار: هذا حديث لا نعلمه يروى عن النبي ﷺ بإسناد متصل، وقال البيهقي: هذه القصة غير ثابتة من جهة النقل...، وقال إمام الأئمة ابن خزيمة: إن هذه القصة من وضع الزنادقة) وللشيخ الألباني رسالة في إبطالها، أسماها (نصب المجانيق في نسف قصة الغرانيق).
ومع ذلك فقد ذكر الحافظ ابن حجر أن لها أصلاً، وقال: (إن الطرق إذا كثرت وتباينت مخارجها دل على ذلك على أن لها أصلاً، وقد ذكرت أن ثلاثة أسانيد منها على شرط الصحيح، وهي مراسيل يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل، وكذا من لا يحتج به، لاعتضاد بعضها ببعض). فتح الباري (٨/ ٤٣٩).

لكن بعض العلماء قالوا بإمكان الإلقاء الشيطاني في الوحي، لكن على وجه لا ينافي العصمة. واستدلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾ لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴿٥٣﴾ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا۟ بِهِۦ فَتُخْبِتَ لَهُۥ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٤﴾﴾ [الحج: ٥٢ ـ ٥٤].

وقال أصحاب هذا القول: إن التمني في الآية هو بمعنى التلاوة والقراءة، وأن معنى الآية على ذلك أن الشيطان يلقي في تلاوة النبي بما يشبه صوت النبي ما يظن الناس أنه من تلاوة النبي للوحي، مع أنه من إلقاء الشيطان، لكن ذلك لا بد أن ينسخ؛ لأن بقاءه مناف للعصمة، وأن وقوعه هو لما ذكر الله من الحكمة في ذلك، وأنه يكون فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم، وأما المؤمنون فيعلمون إذا نسخ ذلك الإلقاء الشيطاني أن ما يوحيه الله إلى نبيه حق لا يمكن أن يقر الله فيه الاشتباه واللبس.

وفي ذلك يقول الإمام ابن تيمية: (إن نسخ الله لما يلقي الشيطان وإحكامه آياته إنما يكون لرفع ما وقع في آياته، وتمييز الحق من الباطل، حتى لا تختلط آياته بغيرها، وجعل ما ألقى الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم إنما يكون إذا كان ذلك ظاهراً يسمعه الناس، لا باطناً في النفس،... فبيان الرسول ﷺ أن الله أحكم آياته ونسخ ما ألقاه الشيطان هو أدل على تحريه للصدق وبراءته من الكذب)[1].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٠/ ٢٩١ ـ ٢٩٢).

وقال الإمام ابن جرير بعدما ذكر أن التمني في الآية بمعنى التلاوة: (وهذا القول أشبه بتأويل الكلام، بدلالة قوله: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ﴾ على ذلك؛ لأن الآيات التي أخبر الله جل ثناؤه أنه يحكمها لا شك أنها آيات تنزيله، فمعلوم أن الذي ألقى فيه الشيطان هو ما أخبر الله تعالى ذكره أنه نسخ ذلك منه وأبطله، ثم أحكمه بنسخه منه)[1].

وعلى كل حال فإن عصمة النبي ﷺ في تبليغ الوحي ثابتة، فأما على القول بنفي إمكان الإلقاء الشيطاني في الوحي فظاهرة، وأما على القول بإمكان ذلك فإنه لا بد من نسخه وعدم إقراره. ومع أن هذا القول هو ظاهر الآية السابقة فإنه أدل على ثبوت العصمة من القول الآخر لمن تأمله حق التأمل. والمقصود هنا الإشارة إلى أصل المسألة من جهة ما يتعلق بإمكان الإلقاء الشيطاني في الوحي أو عدم إمكانه، وأما استيفاء الأقوال في ذلك ومناقشتها فغير مقصود في هذه المسألة.

* * *

وإذا تقرر أن النبي الصادق لا يمكن أن يكذب فينطق عن الهوى، ويفتري الوحي على الله تعالى، كما لا يمكن أن يلتبس عليه الوحي بغيره فيبلغ ما ليس بوحي، أو لا يبلغ ما أوحاه الله إليه، فلا بد أن يكون النبي صادقاً في جميع ما يبلغه عن الله تعالى؛ لأنه إذا ثبتت نبوته لم يمكن أن يتطرق الشك إلى شيء مما يبلغه عن الله تعالى. فمدار التسليم بما يخبر أنه وحي من الله تعالى إنما يرجع إلى ثبوت نبوته بالأدلة القاطعة، فإذا ثبتت نبوته لم يمكن الاعتراض على شيء مما يجيء به عن الله تعالى إلا بتكذيبه وعدم الوثوق بنبوته.

وقد ظن بعض المشككين في النبوة أنه يمكن أن يبلغ النبي ما ليس

(١) جامع البيان، لابن جرير (١٧/ ١٩٠).

بوحي، وأنه لا تلازم بين التسليم بأصل نبوته والتسليم بكل ما يخبر بأنه وحي. وأصل دعوى من قال بذلك (أن واقعة حدوث الوحي في لحظة ما ومكان ما هي واقعة جائزة منطقياً، وما دام تقرير النبي لا يخرج عن كونه تقريراً عن هذه الواقعة، إذن ينسحب على الطبيعة المنطقية لهذه الواقعة ما ينسحب على تقرير النبي)[١].

وهو يقصد بذلك أن الوحي إلى النبي في واقعة ما أمر ممكن، فكما أمكن أن يوحي الله إلى النبي فإنه كان يمكن ألا يوحي إليه، فيلزم من ذلك ألا يكون الوحي في واقعة ما ضرورياً ضرورة منطقية. ويترتب على إثبات إمكان الوحي في تلك الواقعة أن يكون إخبار النبي عن تلك الواقعة ممكناً أيضاً، فلا يكون صادقاً بالضرورة.

لكن ترتيب إمكان إخبار النبي بما ليس بوحي على إمكان الوحي مما يعلم بطلانه بالضرورة؛ لأن النبي إنما يخبر بما أوحاه الله إليه، فلا بد أن يكون الوحي الذي يخبر به النبي قد تحقق بالفعل، وحينئذ لا يكون مما يمكن أن يوحيه الله أو لا يوحيه؛ لأنه خرج بتحققه عن حد الإمكان، وعلى هذا تكون التسوية بين إمكان إيحاء الله إلى النبي وإمكان صدق النبي فيما يوحيه الله إليه باطلة. ويكون خبر النبي بأن الله أوحى إليه صادقاً في كل واقعة أخبر فيها بذلك.

* * *

وأما إذا كان المكذبون بالنبي ﷺ من أهل الكتاب فإنه يحتج عليهم ـ مع الدلائل العقلية العامة ـ بما ورد في كتبهم من البشارات بنبوته ﷺ، فإن التصديق بكتبهم يقتضي التصديق بتلك البشارات، فيكون تكذيبهم بالنبي ﷺ تكذيباً لما جاء في كتبهم من الإخبار بنبوته ﷺ.

(١) الأسس الفلسفية للعلمانية: عادل ضاهر (ص٤٢١).

ومن أظهر ما يدل على ورود تلك البشارات، وأنهم يعلمون أنها تقتضي نبوة النبي ﷺ أنه قد ورد في كتاب الله تعالى الإخبار بورود تلك البشارات في كتبهم، ولم ينكروا ذلك مع أنهم من أشد الناس عداوة للنبي ﷺ وكراهية لما جاء به، وكانوا يحبون أن يرد في كتاب الله تعالى ما يكون لهم فيه مدخل وشبهة يصدون بها عن دين الله تعالى، فلما لم ينكروها علم أنه لا يمكنهم ذلك.

ومما جاء في الإخبار عن تلك البشارات قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦].

وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ [البقرة: ١٤٦] والآيات في هذا المعنى كثيرة.

ولا يمكن لعاقل يعرف ما يقول أن يدعي أن عند أعدائه ما يؤيد قوله ويشهد له بكذبهم، مع علمه بانتفاء ذلك، وإذا كان النبي ﷺ هو أكمل الناس عقلاً فلا بد أن يكون ما جاء من الأخبار بتلك البشارات وحياً من الله تعالى، وأنه هو ﷺ الذي وردت عنه تلك البشارات.

وبعد:

فالمقصود هنا النظر في الأساس العقلي الذي تثبت به دعوى النبوة، ويتميز به النبي الصادق من المتنبئ الكاذب، ويثبت به صدق الوحي المنزل على الأنبياء بحيث تقوم به الحجة على كل أحد، ولا يكون لمن أراد التشكيك فيه أي شبهة.

ويقوم الأساس العقلي في هذا الباب على ثلاثة أوجه وهي:

١ ـ تضمن الوحي لأدلة ثبوته.

٢ ـ دلالة المعجزات على النبوة.

٣ ـ دلالة أحوال النبي وصفاته على نبوته ﷺ.

١ ـ تضمن الوحي لدلائل ثبوته:

أظهر الأدلة على صدق الوحي هي ما يمكن استنتاجها من الوحي نفسه بحيث لا تكون الدلالة على صدقه هي مقتضى التلازم بين الوحي وبين دليل خارج عنه، وإنما تكون داخلة في مضمونه وحقيقته.

وهذا لا يقتضي القدح في الأدلة الخارجة عن حقيقة الوحي، بل إن دلالتها على ثبوت الوحي ضرورية على ما سيأتي بيانه قريباً. لكنها مع ذلك لا تبلغ درجة الأدلة المتضمنة في نفس الوحي، وذلك أن دلالة التضمن أقوى وأظهر من دلالة الاستلزام، ولهذا فإنه إذا أمكن القدح في دلالة الاستلزام من جهة الشك في نسبة التلازم بين أمرين متلازمين لحصول المغايرة بينهما، إلا أنه لا يمكن الشك في دلالة التضمن؛ لأن الدليل حينئذ يكون هو المدلول، وإذا انتفت المغايرة بين الدليل والمدلول استحال الشك في الدليل.

وفي بيان هذه الحقيقة يقول ابن خلدون: (اعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا محمد ﷺ، فإن الخوارق في الغالب تقع مغايرة للوحي الذي يتلقاه النبي، ويأتي بالمعجزة شاهدة بصدقه، والقرآن هو بنفسه الوحي المدعى، وهو الخارق المعجز، فشاهده في عينه، ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي، فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه)[١].

فالقرآن مع أنه هو الكتاب المنزل على النبي ﷺ إلا أن الإيمان بأنه

---

(١) مقدمة ابن خلدون (ص٦٩).

وحي لا يتوقف على أدلة خارجة عنه، وإن كانت دلالتها ضرورية، وإنما يتضمن هو الدلالة على ثبوته، فهو بهذا الدليل والمدلول معاً.

ويترتب على هذا الفرق بين دلالة مضمون الوحي والدلالات الخارجة عنه أن الدلالة المتضمنة في الوحي باقية مستمرة ببقائه، بينما تتوقف الدلالات الخارجة عن الوحي على النقل في حق من لم يعاينها، فالمعجزات وإن كانت دلالتها قاطعة على نبوة النبي ﷺ، وكذلك ما يتعلق بدلالة أحوال النبي ﷺ وصفاته على النبوة، إلا أن دلالتها في حق من لم يشاهدها متوقفة على النقل.

وقد اختص الله القرآن الكريم بالحفظ، فعصمه من التحريف الذي وقع في الكتب السابقة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]، ولهذا كانت الحجة به قائمة إلى قيام الساعة.

وهذا هو مستند رجاء النبي ﷺ أن يكون أكثر الأنبياء تابعاً حيث يقول: «**ما من الأنبياء نبي إلا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إلي، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة**»[(١)].

وقد ذكر الحافظ ابن حجر الاحتمالات التي قيلت في سبب رجاء النبي ﷺ أن يكون أكثر الأنبياء تابعاً يوم القيامة، وقوّى القول بأن (المراد أن معجزات الأنبياء انقرضت بانقراض أعصارهم، فلم يشاهدها إلا من حضرها، ومعجزة القرآن مستمرة إلى قيام الساعة... وهذا أقوى الاحتمالات؛ لأن الذي يشاهد بعين الرأس ينقرض بانقراض مشاهده، والذي يشاهد بعين العقل يشاهده كل من جاء بعد الأول مستمراً)[(٢)].

---

(١) أخرجه البخاري (٤٩٨١) و(٧٢٧٤)؛ ومسلم (١٥٢).
(٢) فتح الباري، لابن حجر (٩/٧).

ولأجل ما سبق بيانه من ظهور ما تضمنه القرآن من الدلائل على صدق النبي ﷺ كان الله يرد المكذبين بالوحي والنبوة إلى دلالة القرآن حين يسألون النبي ﷺ أن يدعو الله أن يأتيهم بالمعجزات الدالة على نبوته، وأن فيها الكفاية لمن أراد الحق، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَٰتٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۖ قُلْ إِنَّمَا ٱلْءَايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝٥٠ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۝٥١﴾ [العنكبوت: ٥٠ ـ ٥١]، وقال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَا يَأْتِينَا بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّهِۦٓ ۚ أَوَلَمْ تَأْتِهِم بَيِّنَةُ مَا فِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ۝١٣٣﴾ [طه: ١٣٣].

وقد اشتمل القرآن على عدة دلالات على نبوة النبي ﷺ وأن ما جاء به لا بد أن يكون وحياً من الله تعالى.

* * *

ومما تضمنه القرآن من هذه الدلالات ما ورد من تحدي المكذبين به أن يأتوا بمثله فعجزوا، والتحدي بذلك قائم إلى قيام الساعة.

ومناط التحدي بالقرآن هو الإتيان بمثل القرآن في بيانه وبلاغته، وهذا هو الذي اختص الله به القرآن عن غيره من الكتب السابقة، فإنها وإن كانت متضمنة للدلالة على النبوة إلا أنها ليست معجزة من جهة بيانها وبلاغتها كالقرآن.

ومقتضى ذلك أن العجز عن الإتيان بمثل القرآن ـ أي: بكلام من جنسه ـ متحقق في القليل منه كما هو متحقق في الكثير بلا فرق، ولهذا ورد التحدي بأوجه مختلفة، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ۝٨٨﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُواْ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝١٣﴾ [هود: ١٣]، وقال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا

عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾ [البقرة: ٢٣].

وأساس تحدي الخلق أن يأتوا بمثل القرآن هو أن القرآن كلام الله تعالى، والفرق بين كلام الله وكلام خلقه هو مقتضى الفرق بين الله وخلقه، وإذا لم يمكن لأحد أن يتصف بما يختص بها الله تعالى من الصفات فإنه لا يمكن لمخلوق أن يتكلم بكلام من مثل كلام الله تعالى، وعلى هذا يكون الفرق بين كلام الله تعالى وكلام خلقه متعلقاً بحقيقة الكلام وجنسه، فلا يمكن لبشر أن يبلغ كلام الله بإطلاق(١).

ومن هنا يعلم خطأ القول بالصرفة(٢)، وحقيقته أن أساس التحدي عن الإتيان بمثل القرآن إنما هو صرف الله لهمم الخلق أن يأتوا بمثله، فيكون عجزهم عن الإتيان بمثل القرآن راجعاً إلى تعجيز الله لهم وإن كانوا قد يستطيعون الإتيان بمثله لو لم يصرف الله هممهم عن ذلك، وعلى هذا يكون الإعجاز القرآني راجعاً إلى أمر خارج عن القرآن، لا إلى ما يتضمنه القرآن من المباينة لكلام المخلوقين، بحيث لا يكون الإتيان بمثله داخلاً في مقدورهم.

وعلى هذا القول لا يختلف القرآن عن غيره من الكلام، بل يكون من جنس كلام المخلوقين، وفي هذا نفي لخاصية الإعجاز البياني للقرآن، فلا يكون القرآن معجزاً في ذاته، وإذا علم أن هذا اللازم هو مقتضى القول بالصرفة علم بطلان القول بها، وأن الإعجاز البياني للقرآن لا بد أن يستند إلى إعجازه في نفسه لا إلى أمر خارج عنه.

---

(١) وانظر: تفسير ابن كثير (١/ ٦١).

(٢) ممن قال بالصرفة: النظام. وانظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري (ص٢٢٥)؛ وابن حزم. وانظر: الفصل (٣/ ١٥).

ومما تضمنه الوحي من الأدلة على النبوة ما ورد فيه من الإخبار عن أمور غيبية لا يمكن أن يعلمها النبي ﷺ بأي وسيلة بشرية.

ومن ذلك إخبار الله تعالى بحفظ كتابه حيث قال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]. وهذا كتاب الله تعالى محفوظ بحفظ الله له، لم يقع فيه تحريف ولا زيادة ولا نقص منذ أنزل. بل هو محفوظ في صدور المسلمين وفي مصاحفهم. وقد صانه الله تعالى عما وقع من التحريف في الكتب السابقة، لكونه هو الحجة القائمة على الناس إلى قيام الساعة.

ومما ورد في الوحي من الإخبار عن الغيبيات فحصل كما أخبر به ظهور دين الإسلام على جميع الأديان، مع أن الإخبار بذلك كان وقت ضعف المسلمين وقلتهم وأذية المشركين لهم. وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ۝٨ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ۝٩﴾ [الصف: ٨ ـ ٩].

وقد كان الصحابة يشتكون إلى الرسول ﷺ مما يلقونه من التعذيب، فكان يسليهم ويعدهم أن الله سيتم دينه. ومن ذلك ما ذكره خبيب رضي الله عنه قال: أتيت النبي ﷺ وهو متوسد بردة وهو في ظل الكعبة، وقد لقينا من المشركين شدة، فقلت: يا رسول الله، ألا تدعو لنا؟ فقعد وهو محمر وجهه فقال: «**لقد كان من قبلكم ليمشط بمشاط الحديد، ما دون عظامه من لحم أو عصب، ما يصرفه ذلك عن دينه، ويوضع المنشار على مفرق رأسه فيشق باثنين ما يصرفه ذلك عن دينه، وليتمن الله هذا الدين حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت ما يخاف إلا الله والذئب على غنمه**»[1].

(١) أخرجه البخاري (٣٦١٢)؛ وأحمد (٥/ ١٠٩ ـ ١١٠) (٦/ ٣٩٥).

ومثله ما جاء في حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه، وفيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: («**يا عدي، هل رأيت الحيرة؟**» قلت: لم أرها، وقد أنبئت عنها، قال: «**فإن طالت بك حياة لترين الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحداً إلا الله... ولئن طالت بك حياة لتفتحن كنوز كسرى**». قلت: كسرى بن هرمز؟ قال: «**كسرى بن هرمز...**» قال عدي: فرأيت الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف إلا الله، وكنت فيمن افتتح كنوز كسرى بن هرمز...)[1].

ومثله أيضاً قول النبي : «**إن الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها، وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوي لي منها**»[2].

والحاصل أن ورود الأخبار بظهور الدين في حال ضعف المسلمين وقلتهم دليل قاطع على ثبوت الوحي وصدق النبي صلى الله عليه وسلم.

ومن الأخبار الغيبية التي تحققت كما جاء بها الوحي ما ورد أن الروم ستغلب الفرس في بضع سنين، وذلك في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ﴿٢﴾ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴿٤﴾ بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥﴾﴾ [الروم: ١ ـ ٥].

وقد كانت الفرس حين نزلت هذه الآيات ظاهره قاهرة، وكانت الروم في غاية الذلة والضعف، حتى إن كسرى أرسل رسالة إلى هرقل يحتقره فيها فيقول: (من لدن كسرى الذي هو أكبر الآلهة، وملك الأرض كلها، إلى عبده اللئيم الغافل هرقل، إنك تقول: إنك تثق في إلهك، فلماذا لا ينقذ إلهك القدس من يدي؟)[3].

---

(١) أخرجه البخاري (٣٥٩٥)؛ وأحمد (٤/ ٢٥٧).
(٢) أخرجه مسلم (٢٨٨٩)؛ والترمذي (٢١٧٧)؛ وأبو داود (٤٢٥٢).
(٣) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (ص١٣٣).

ويذكر «إدوارد جبن» وهو أحد المؤرخين لتلك الفترة أنه: (في ذلك الوقت حين تنبأ القرآن بهذه النبوءة، لم تكن نبوءة أبعد منها وقوعاً؛ لأن السنين الإثنتي عشرة الأولى من حكومة هرقل كانت تؤذن بانتهاء الإمبراطورية الرومانية)[(١)].

وقد ورد في الأثر أن المسلمين كانوا يحبون أن تظهر الروم على الفرس لأنهم أهل كتاب، وكان المشركون يحبون أن تظهر الفرس على الروم لكونهم مثلهم أهل شرك وأوثان، وأن المشركين حين نزلت هذه الآيات كذبوا بها وراهنوا أبا بكر رضي الله عنه فراهنهم قبل تحريم المراهنة. وأنه حين ظهرت الروم على الفرس كما ورد في الآيات أسلم عند ذلك ناس كثير[(٢)].

وإذا كانت وقائع التاريخ وشواهده تدل على أن ظهور الروم على الفرس في زمن قريب هو بضع سنين مما يستعبد، فإن إخبار النبي ﷺ أن الله أوحى إليه بذلك، ثم مطابقة الواقع للوحي لدليل قاطع على ثبوت الوحي وصدق النبي ﷺ.

ومن عجائب الأمور الغيبية التي أخبر النبي ﷺ بوقوعها فوقعت كما أخبر النار التي تخرج في الحجاز. فقد قال ﷺ: «**لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء أعناق الإبل ببصرى**»[(٣)].

وقد حدث ذلك سنة أربع وخمسين وستمائة، وأفاض الحافظ ابن كثير في ذكر خبرها، وأورد بعض الرسائل التي وصلت إلى الشام من المدينة في تلك الفترة[(٤)].

---

(١) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (ص١٣٥).
(٢) أخرجه الترمذي (٣١٩١، ٣١٩٢)؛ والحاكم، وقال: صحيح على شرط الشيخين (٢/ ٤١٠)؛ وأقره الذهبي؛ وأحمد (١/ ٣٠٤).
(٣) أخرجه البخاري (٧١١٨)؛ ومسلم (٢٩٠٢).
(٤) البداية والنهاية، لابن كثير (١٣/ ١٨٧ ـ ١٩١).

كما ذكرها في النهاية، وذكر أنه ثبت أن أعناق الإبل ببصرى قد شوهدت في ضوء تلك النار[١]. وذكر الإمام ابن تيمية أنه (قد تواتر عن أهل بصرى أنهم رأوا ببصرى أعناق الإبل في ضوء تلك النار، وخبر هذه النار مشهور متواتر بعد أن خرجت بجبال الحجاز، وكانت تحرق الحجر ولا تنضج اللحم، وفزع الناس لها فزعاً شديداً)[٢].

وتتبع ما ورد من الأخبار الغيبية التي جاء بها الوحي وتحققت في الواقع مما يطول جداً، وإنما المقصود هنا الإشارة إلى ذلك.

* * *

ومما تضمنه الوحي من الأدلة على النبوة مطابقته للكشوف العلمية في جميع المجالات مثل الطب والفلك والجيولوجيا وغيرها.

ومع أن القرآن الكريم كتاب هداية وتشريع فقد تضمن كثيراً من الحقائق العلمية التي أذهلت كبار المتخصصين، كل في مجاله، حيث كشفت عن تطابق تام بين ما توصل إليه العلم الحديث بعد البحث الطويل وبين ما هو مقرر في القرآن والحديث النبوي عن تلك الحقائق.

وقد عقد «موريس بوكاي» وهو من المهتمين بمقارنة الأديان مقارنة بين الكتب السماوية والمعارف الحديثة، وكان مما قاله فيما يتعلق بالقرآن: (تناولت القرآن منتبهاً بشكل خاص إلى الوصف الذي يعطيه عن حشد كبير من الظاهرات الطبيعية، لقد أذهلتني دقة بعض التفاصيل الخاصة بهذه الظاهرات وهي تفاصيل لا يمكن أن تدرك إلا في النص الأصلي، أذهلتني مطابقتها للمفاهيم التي نملكها اليوم عن نفس هذه الظاهرات، والتي لم يكن ممكناً لأي إنسان في عصر محمد ﷺ أن يكوّن عنها أدنى فكرة)[٣].

---

(١) النهاية، لابن كثير (١/ ١٩).

(٢) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٤٤٦).

(٣) دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة: موريس بوكاي (ص١٤٥).

وفي المقارنة بين القرآن والتوراة يقول: (على حين نجد في التوراة أخطاء علمية ضخمة لا تكتشف في القرآن أي خطأ، وقد دفعني ذلك لأن أتساءل لو كان كاتب القرآن إنساناً كيف استطاع في القرن السابع من العصر المسيحي أن يكتب ما اتضح أنه يتفق اليوم مع المعارف الحديثة؟)[١].

وقد دهش البروفيسور الكندي «كيث. ل. مور» والمتخصص في علم التشريح وبيولوجيا الخلية حين اطلع على التطابق التام بين ما ورد في القرآن عن أطوار الجنين وما توصل إليه العلم الحديث. (وفي مؤتمر الإعجاز الطبي الذي عقد بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض قدم محاضرة بعنوان «مطابقة علم الأجنة لما في القرآن والسنة» جاء فيها: لقد أسعدني جداً أن أشارك في توضيح هذه الآيات والأحاديث التي تتحدث عن الخلق في القرآن الكريم والحديث الشريف، ويتضح لي أن هذه الأدلة حتماً جاءت لمحمد من عند الله؛ لأن كل هذه المعلومات لم تكتشف إلا حديثاً، وبعد قرون عدة، وهذا يثبت لي أن محمداً رسول الله)[٢].

ومن أوجه الإعجاز العلمي في القرآن الكريم أن الله قد أخبر بالحواجز التي تكون بين البحار في قوله تعالى: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ﴿٢٠﴾﴾ [الرحمٰن: ١٩، ٢٠] وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا﴾ [النمل: ٦١].

وقد اكتشف العلماء أنه إذا التقى بحران تختلف نسبة الملوحة فيهما فإنهما لا يختلطان، بل يكون بينهما فاصل يحجز كل منهما عن الآخر. وقد أكدوا أن مياه البحر الأبيض المتوسط لا تختلط بمياه المحيط الأطلنطي عند مضيق جبل طارق[٣].

(١) دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة: موريس بوكاي (ص١٤٥).
(٢) مجلة الإعجاز، العدد الأول (ص٥١). تصدر عن هيئة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة. رابطة العالم الإسلامي.
(٣) كتاب توحيد الخالق: عبد المجيد الزنداني (٢/ ٩٢).

وهذا ينطبق على ملتقى الأنهار والبحار فإن مياههما لا تختلط بل تدخل مياه النهر لكونها أقل ملوحة تحت مياه البحر[١]. وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿۞ وَهُوَ ٱلَّذِى مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَّحْجُورًا ۝٥٣﴾ [الفرقان: ٥٣].

ولم يرد أن النبي ﷺ رأى البحر في حياته، ولو رآه فإنه لم يكن ليعلم هذا القانون العلمي من تلقاء نفسه، فهذا دليل قاطع على صدق نبوته وثبوت الوحي.

وتتبع أوجه التطابق بين ما جاء في القرآن والسنة وما دلت عليه العلوم التجريبية الحديثة مما يطول، والمراد الإشارة إلى ما يدل عليه، ومع ذلك فلا بد في هذه القضية من التوثق الشديد في تفسير كتاب الله تعالى أو حديث النبي ﷺ ببعض ما يظهر من نظريات علمية لم تثبت بعد.

بل لا بد من تحرير دلالة النص من الكتاب والسنة، بحيث لا يكون في فهمهما تأويل عما أراد الله ورسوله. ثم لا بد أن يكون الكشف العلمي قد أصبح قانوناً علمياً بحيث لا يمكن إنكاره. وأما المسارعة بتحميل نصوص الكتاب والسنة ما لا تحتمله من ذلك فإنها إنما تصد عن دين الله.

٢ ـ دلالة المعجزات على النبوة:

المقصود بالمعجزات الآيات الخارقة للسنن الجارية ومقدور الثقلين، تأييداً من الله تعالى لأنبيائه، وتصديقاً لهم في ادعائهم للنبوة، وتمييزاً لهم عن المتنبئين الكذابين.

ودلالة المعجزة على صدق الأنبياء ضرورية، إذ هي من الأمور المشاهدة التي لا يمكن إنكارها أو الشك فيها إلا بإنكار المعارف

(١) الإسلام يتحدى: وحيد الدين خان (ص١٤٢ ـ ١٤٣).

الضرورية. وذلك أنه لا بد في المعجزة أن تكون خارقة للسنن، بحيث لا يمكن أن تكون هي مقتضى سنة كونية جارية أو متعلقة بقدرة مخلوق، فإذا كانت مما يختص الله بالقدرة عليه علم بالضرورة أن الله أراد أن يؤيد بها نبيه، وأن يقيم بها الحجة على مخالفيه، وأنه لا وجه لوقوعها غير ذلك، فيكون التلازم بين وقوعها والدلالة على صدق النبي ضرورياً. ولهذا يحاول الشكاك في دلالة المعجزة على النبوة نسبتها إلى النبي، وأنها من جنس أفعال السحرة، كما حصل من فرعون وملئه حين ألقى موسى عليه السلام عصاه فإذا هي حية تسعى، وأخرج يده فإذا بيضاء للناظرين. وذلك أنهم لو سلموا أن ذلك مما يختص الله بالقدرة عليه لم يمكنهم تكذيبه في دعوى النبوة.

ومع ظهور دلالة المعجزة على صدق النبي من جهة التلازم الضروري بين وقوعها والدلالة على صدقه إلا أن ابن رشد قد وهن دلالتها على ذلك، بدعوى أن المعجزة خارجة عن مضمون الرسالة، فلا تكون دلالتها على صدق الرسالة ضرورية، بخلاف دلالة مضمون الرسالة، فإنها تكون ضرورية. وعنده أن (الخارق الذي ليس في نفس وضع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة، وإنما تدل إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى)[1]. و(أن دلالة القرآن على نبوته ﷺ ليست هي مثل انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى وإبراء الأكمه والأبرص، فإن تلك وإن كانت أفعالاً لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء، وهي مقنعة للجمهور، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت، إذ كانت ليست فعلاً من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبياً)[2].

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة، لابن رشد (ص١٢٩).
(٢) المرجع السابق (ص١٣٣).

وقد مثل لما قاله من التفريق بين دلالة المعجزة ودلالة مضمون الرسالة بشخصين ادعى كل منهما الطب، فاستدل أحدهما على ذلك بكونه يمشي على الماء، واستدل الآخر على ذلك بكونه يبرئ المرضى، وجعل دلالة المعجزة من جنس من يدعي الطب لأنه يمشي على الماء، مع أنه ليس بين المشي على الماء والطب تلازم ضروري[١].

وممن تبنى هذه الدعوى من المعاصرين الأستاذ جودت سعيد حيث يقول: (إن دعوة النبوة إذا نظر إليها بالأسلوب العلمي فينبغي أن يكون برهانها في الموضوع نفسه الذي جاء به النبي، فما جاء به النبي نوع من العلم والعمل يسعد الناس في الدنيا والآخرة إذا سلكوا طريقه، فالبرهان على صدق ما جاء به نشاهد نتائجه عند التطبيق في واقع المجتمع وليس في أن يقلب العصا حية.

والمهندس دليل علمه أن يخطط وينفذ عملاً هندسياً؛ كبناء جسر أو نفق أو سد أو صاروخ، وليس أن يفعل شيئاً خارقاً يصدق دعواه، فمثل هذا التحول في تحديد نوع الآية انتقال إلى النظر العلمي)[٢]. وعنده (أن هذه المعجزات كانت تؤدي دورها في عصر معين تسيطر فيه عقلية معينة، كانت تطالب برؤية معجزات خارقة للسنن، ولكن القرآن ـ وإن قص مثل هذه القصص ـ إلا أنه لم يعد يتعامل مع الناس على هذا الأساس)[٣].

والخطأ الأساسي الذي وقع فيه أصحاب هذه الدعوى أنهم غفلوا عن وجه التلازم الضروري بين المعجزة من حيث خارقة للسنن الكونية وبين دلالتها على صدق النبي، فلم يدركوا أنها لا يمكن أن تقع إلا للدلالة على صدقه؛ لأنها مما يختص الله بالقدرة عليه، ومن ثم لا يمكن أن تكون دلالتها اتفاقية، بل لا بد أن تكون ضرورية.

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة، لابن رشد (ص١٢٩).
(٢) إقرأ وربك الأكرم: جودت سعيد (ص٩٢ ـ ٩٣).
(٣) المرجع السابق (ص٩١).

وما ذكروه من الأمثلة يدل على أنهم لم يفهموا وجه دلالة المعجزة على صدق النبي، فالذي يمشي على الماء ويستدل بذلك على كونه طبيباً لا يمكن أن يكون التلازم بين فعله وكونه طبيباً ضرورياً؛ لأن المشي على الماء ليس من جنس الخوارق بل هو من مقدور الثقلين، فإذا كان الجن يقدرون عليه لم يكن خارقاً للسنن، ولو فرض أنه خارق فإنه لا يمكن أن يكون حصوله تابعاً لإرادة شخص أو اجتهاده في تحصيله، بل لا بد أن يكون مما يختص الله بالقدرة عليه، ويدخل في ذلك كرامات الأولياء، فإنها لا بد أن تكون خارقة للسنن، لكنها لا يمكن أن تكون وفق إرادة الولي، وإنما تكون مما يختص الله بالقدرة عليه كما سبق.

والفرق بين ما يسميه ابن رشد المعجز البراني والمعجز المناسب[١]، أن دلالة المعجز البراني استلزامية، بينما دلالة المعجز المناسب تضمنية، ولا فرق بينهما من حيث كونهما ضروريتين، وإن كانت دلالة التضمن أظهر من دلالة الاستلزام، فلا يصح ما قاله من أن دلالة التلازم بين المعجزة وصدق النبي ليست ضرورية، إلا إذا أمكن أن تكون المعجزة اتفاقية، بحيث تكون دلالتها على تأييد الله للنبي احتمالية.

وأما ما ذكره جودت سعيد من القول بالانتقال في الدلالة من المعجزات التي كانت ـ كما يقول ـ تؤدي دورها في عصر معين، تسيطر فيه عقلية معينة إلى أن تكون دلالة النبوة داخلة في مضمون الرسالة، من حيث النظر في نتائجها الفعلية فإنه يتجاوز ما ذهب إليه ابن رشد من توهين دلالة المعجزة واعتبارها شاهدة ومقوية للدلالة التضمنية إلى إبطال دلالة المعجزة أصلاً، على أساس أن دلالتها ليست علمية كما يقول.

والإشكال الذي لا بد هنا من حله هو النظر في مفهوم الدلالة، ومتى يصح أن تكون علمية؟

---

(١) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة، لابن رشد (ص١٣٤).

والأساس الذي بنى عليه جودت سعيد نظرته إلى دلالة المعجزة ـ بل هو الذي يشكل أساس منهجه الفكري ـ أن الدلالة عنده لا تكون يقينية إلا إذا كانت لها نتائج فعلية واقعية محسوسة، وأن (كل شيء أعطى نتائج أنفع فهو حق وهو خير)، (وهو علم بمقدار ما فيه من النفع)[١]. وعلى ذلك (يمكن القول: إن الإيمان بالله واليوم الآخر علم؛ أي أن: إيماننا بالله واليوم الآخر يقوم على أساس أسباب لها نتائج معينة... فإذا شاهدت الإيمان بالله واليوم الآخر في واقع الأرض ـ في عالم الشهادة ـ يعطي نتائج إيجابية كان ذلك دليل صحة الإيمان بالله واليوم الآخر)[٢]. ونتيجة لذلك (فإن جعل العاقبة دليلاً على العلم تترتب عليه مواقف مختلفة من كثير من القضايا، ويلزم منه كذلك إحداث تعريفات جديدة ومفاهيم خاصة للعلم والعقل والحق والتاريخ)[٣].

وهذا الموقف البراغماتي في منهج المعرفة كما يقتضي اعتبار النتائج العملية الواقعية المباشرة أساساً للتمييز بين الحق والباطل، فإنه يقتضي كذلك إلغاء الضرورة العقلية من حيث هي الأساس الفطري للمعرفة. ومن جملة ما يلزم إلغاؤه بناء على هذا المنهج الدلالة الضرورية للمعجزة على صدق النبي. والأمر فيما يتعلق بهذا المنهج أوسع من أن يكتفى فيه بهذه الإشارة.

وما ذكره من أن كل ما أعطى نتائج أنفع فهو حق أصل صحيح، لكنه لا يلزم من صحته إمكان التحقق في جميع جوانب المعرفة بمجرد النظر في النتائج الواقعية المحسوسة، بل لا بد أيضاً من الاستناد إلى الضرورة العقلية، وخاصة فيما يتعلق بالغيبيات كالإيمان بالله واليوم الآخر وإثبات

(١) إقرأ وربك الأكرم: جودت سعيد (ص١٣٧).
(٢) المرجع السابق (ص١٠٧).
(٣) المرجع السابق (ص١٤٢).

الوحي. وما لم نسلم بذلك فلا بد من الوقوع في إنكار بعض الضروريات والمسلمات الدينية أو تحريفها.

* * *

وإذا تقرر وجه دلالة المعجزة على صدق النبي، وأن دلالتها على ذلك ضرورية، فلا بد من بيان حقيقة الفرق بين المعجزة والسحر، إذ إن الأساس الذي يستند إليه المكذبون بمعجزات الأنبياء هو اعتبارها من جنس ما يأتي به السحرة، وأنها لذلك لا تقتضي الدلالة على النبوة.

وقد تبين مما سبق في بيان وجه دلالة المعجزة على النبوة أن المعجزة تختص بأنها مما لا يقدر عليه إلا الله، وهذا يقتضي أن تكون خارقة لجميع السنن، وأن ما يفعله الجن والإنس لا يمكن أن يخرق السنن الجارية، بل لا بد أن يكون محكوماً بها.

والسحر ـ وإن كان من العجائب ـ إلا أنه ليس من خوارق السنن، بل هو محكوم بالسنن الجارية، وهو داخل في مقدور الثقلين، ولذلك يمكن تعلمه وتعليمه ومعارضته وإبطاله، وعلى هذا يكون الاختلاف بين المعجزات وأفعال السحرة اختلافاً في الجنس والحقيقة، بحيث لا يمكن أن يكون بينهما التباس.

ولهذا جعل الله المعجزة آية تميز النبي من الساحر، كما ميز الله بين موسى عليه السلام وبين سحرة فرعون، حين ادعى فرعون أن موسى عليه السلام ساحر وأن ما جاء به من الآيات هي من جنس ما يفعله السحرة، وجمع السحرة لإبطال ما جاء به موسى عليه السلام، وألقى سحرة فرعون حبالهم وعصيهم وجاءوا بسحر عظيم، لكن الله تعالى أيد موسى عليه السلام، فأبطل سحرهم حين ألقى عصاه فإذا هي تلقف ما يأفكون، وأيقن السحرة أن ما جاء به موسى عليه السلام، لا يمكن أن يكون من جنس ما جاءوا به من السحر، وإنما هو جنس آخر غير مقدور للخلق، ولذلك آمنوا بموسى عليه السلام، وأيقنوا أنه لا

يمكن أن يؤيده الله بتلك الآيات القاهرة إلا وهو صادق في دعوى النبوة.

ومع وضوح الفرق بين المعجزة والسحر، وما يقتضيه اختصاص الله الأنبياء بالمعجزات من عدم التباسها بالسحر إلا أن المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة قد التبس عليهم الأمر في ذلك، فلم يفرقوا بينهما من جهة النظر إلى حقيقة كل منهما، بل جعلوهما من جنس واحد، هو الذي أطلقوا عليه خوارق العادات. ثم إنهم اختلفوا بعد ذلك في لازم هذا القول، وكيف يمكن التوفيق بين القول باتفاق المعجزة والسحر في كونهما من خوارق العادات، وبين دلالة المعجزة على النبوة من جهة أنها خارقة للعادة.

وعلى هذا الأصل نفى المعتزلة أن يكون للسحر حقيقة، وقالوا إنه مجرد تخييل؛ لأن القول بأن للسحر حقيقة قادح في دلالة المعجزة. كما نفوا بناء على هذا الأصل الكرامات، لظنهم أن إثباتها يقتضي القدح في دلالة النبوة[١].

وما ذهب إليه المعتزلة من القول بنفي أن يكون للسحر حقيقة فإنه يلزمهم مع إثباتهم للسببية أن يفرقوا بين ما يكون خارقاً للسنن وما يكون محكوماً بها، والسحر لا يخرج بحال عن السنن الكونية، بخلاف المعجزة فإن خاصيتها خرق السنن، فلا يقال مع ذلك إن المعجزة قد تشتبه بالسحر. وأما ادعاؤهم بأن إثبات حقيقة للسحر يقتضي أن يكون من خوارق العادات، فإن أرادوا أن يكون خارقاً للسنن فباطل لما تقدم، وإن أرادوا بذلك أن يكون من العجائب المخالفة لمعتاد الناس فممكن، لكن ذلك لا يقتضي القدح في دلالة المعجزة، لكونه محكوماً بالسنن الجارية بحيث لا يمكن أن يلتبس بها.

وأما إنكارهم للكرامات بدعوى أن إثباتها يستلزم اشتباهها بالمعجزة

(١) انظر: المغني، للقاضي عبد الجبار (١٥/ ٢٢١ ـ ٢٢٥).

فباطل أيضاً، وذلك أن الكرامة إنما تكون لعبد صالح، وصلاحه متوقف على إتباعه للنبي، فهي بذلك آية على صدق النبي، إذ لو لم يتحقق إتباعه لم يمكن حصولها، ثم إنه لا يمكن لمن حصلت له الكرامة أن يدعي النبوة، وأن يلبس على الناس فيدعي أن ما حصل له من الكرامة هي الدلالة على نبوته؛ لأن الكرامة إنما حصلت له من جهة تصديقه للنبي وإتباعه له، فلا يمكن أن يجتمع له حصول الكرامات وادعاء النبوة، بل إن تصور اجتماعهما له تصور لاجتماع النقيضين.

وأما الأشاعرة فأثبتوا أن للسحر حقيقة، مع قولهم إنه يشترك مع المعجزة في كونهما من خوارق العادات، وقالوا مع ذلك إن إثبات السحر لا يقدح في دلالة المعجزة على النبوة، وفرقوا بين المعجزة والسحر بأمور إضافية لا ترجع إلى حقيقة كل منهما.

وتقوم تلك الفروق على اعتبار أن السحر وإن كان خارقاً للعادة كالمعجزة إلا أن المعجزة لا بد أن تقترن بدعوى النبوة، وأما السحر فلا يمكن تحقيقه مع ادعاء النبوة؛ لأن ذلك يستلزم التباس الحق بالباطل، مما يقتضي ضلال الناس وعدم تمييزهم بين النبوة وما يناقضها. ولهذا قالوا في المعجزة إنها أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي.

ثم قالوا أيضاً إنه على فرض ادعاء الساحر للنبوة فإنه لا يمكن أن يسلم من المعارضة، إما بسلبه القدرة على السحر، وإما بأن يعارض بمثل ما أتى به من الخوارق، فلا يكون فعله دليلاً على ما ادعاه من النبوة. وهذا معنى ما اشترطوه في تعريفهم للمعجزة، وهو كونها مقرونة بالتحدي والسلامة من المعارضة. ولهذا جعل الجويني الفرق بين المعجزة والسحر هو نفس الفرق بين المعجزة والكرامة، وأنه مجرد ادعاء النبوة في المعجزة دون الكرامة والسحر، ونص على أن (الدليل على جواز ذلك؛ (أي: السحر) كالدليل على جواز الكرامة، ووجه الميز ها هنا بين السحر

والمعجزة كوجه الميز في الكرامة)[١]، فليس عنده فرق حقيقي بين خوارق السنن وهي المعجزات والكرامات، وبين ما هو محكوم بالسنن الجارية وهو السحر.

وأساس الإشكال عند الأشاعرة في هذه المسألة هو نفيهم للسببية، وقولهم إن الاقتران بين الأسباب والمسببات ليس مقتضى قانون الاطراد والسنن الكونية، وإنما هو اقتران عادي يمكن حصوله كما يمكن عدمه بلا فرق.

وعلى هذا لم يمكنهم تعريف ما يخرق العادة تعريفاً منضبطاً؛ لأن العادة التي أسسوا عليها التعريف ليست ثابتة، بل يلزم أن تختلف باختلاف ما يعتاده الناس، فقد يكون خارقاً للعادة عند قوم وفي بعض الأزمنة ما لا يكون خارقاً عند قوم آخرين وفي زمن آخر، ويلزم من ذلك ألا تتميز آيات الأنبياء عن السحر بالنظر إلى حقيقة كل منهما، بل تكون كلها من جنس الخوارق، وإن كانوا يفرقون بينهما بأمور خارجة عن حقيقتهما؛ كالنظر إلى الفرق بين حال النبي وحال الساحر، وأن تكون المعجزة مقترنة بالتحدي ودعوى النبوة والسلامة من المعارضة بخلاف السحر. وهذا ولا شك قدح في آيات الأنبياء وتنزيل لها عما اختصها الله به من الخرق للسنن إلى أن تكون من جملة العجائب فحسب.

وإن مما يتعجب منه أن مما دعى الأشاعرة إلى نفي السببية هو دعوى أن إثباتها يستلزم القدح في دليل النبوة؛ لأن إثبات السببية يستلزم عندهم كما يقول الغزالي ما ادعاه الفلاسفة من القول (بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب

(١) الإرشاد، للجويني (ص٢٧١). وانظر: شرح الإرشاد، لأبي بكر بن ميمون (ص٥٦٠).

دون السبب)[١].

لكن ما ادعاه الفلاسفة لا يلزم من إثبات السببية، بل يمكن إثبات التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات، مع الاعتقاد بأن ذلك محكوم بمشيئة الله تعالى، وأنه لا يمكن أن يتخلف الاقتران بين الأسباب والمسببات إلا إذا أراد الله ﷻ ذلك، فإثبات المعجزات إنما يقوم على إثبات أن السنن الجارية محكومة بإرادة الله تعالى، فمن نفى السببية لم يمكنه إثبات المعجزات، وكذلك من نفى نفوذ المشيئة الإلهية في المخلوقات فإنه لا يمكنه إثبات المعجزات، وإنما تثبت المعجزات بإثبات المشيئة الإلهية، وإثبات السببية بين المخلوقات[٢].

ومن جميع ما تقدم يظهر أن دلالة المعجزات على صدق الأنبياء عليهم السلام ضرورية، وأنه لا يمكن الشك في دلالتها على ذلك، ولا يقدح في دلالة المعجزات على النبوة كونها متوقفة على النقل في حق من لم يعاينها؛ لأن النقل المتواتر يقتضي العلم الضروري كما تقتضيه المشاهدة، والعلم بثبوت المعجزات في الجملة، وأن الله قد أيد أنبياءه بها مما طريقه التواتر، فلزم أن تكون المعجزات حجة ضرورية على صدق الأنبياء، وأنه يستوي في ذلك من شاهدها ومن لم يشاهدها.

٣ ـ دلالة أحوال النبي وصفاته على نبوته ﷺ:

كما يمكن الاستدلال على النبوة وثبوت الوحي بتأييد الله لأنبيائه بالمعجزات أو بالنظر في الدلائل العقلية التي يتضمنها الوحي، فإنه يمكن كذلك الاستدلال على صدق النبي بالنظر في أحواله وصفاته، وبذا تتم

---

(١) تهافت الفلاسفة، للغزالي (ص٢٣٥ ـ ٢٣٦).

(٢) وانظر أيضاً: مبحث (موقف الأشاعرة من قانون الاطراد) في الفصل الثالث من الباب الثالث. وكتبت في ذلك بحثاً بعنوان: «حقيقة المعجزة وشروطها عند الأشاعرة. دراسة نقدية».

أوجه الدلالة على ثبوت الوحي والرسالة من جهة تأييد (المرسِل) وهو الله لأنبيائه، ومن جهة مضمون (الرسالة)، ومن جهة أحوال (الرسول).

وأساس هذه الدلالة أنه يمكن تمييز الصادق من الكاذب بالنظر إلى أحوالهما تمييزاً ضرورياً، بحيث لا يمكن أن يشتبه من عرف عنه تحري الصدق بمن عرف عنه الوقوع في الكذب. فإذا كان ذلك متحققاً في عموم الصادقين والكاذبين فإنه فيما يتعلق بالأنبياء أولى؛ لأن النبوة هي أشرف فضيلة يمكن أن تحصل لبشر، فمن المحال أن يختص الله بها من تكون أحواله مناقضة لمقتضاها، وإنما تكون النبوة لمن اختصه الله بما يؤهله لها، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤]، والمراد بالآية أن الله لا يجعل الرسالة في كل أحد، بل هو أعلم بمن يصلح لها، ومقتضى ذلك أن يتميز عن غيره بالكمالات الفطرية والكسبية.

ومن تأمل أحوال النبي ﷺ قبل البعثة وبعدها علم علماً ضرورياً أنه لا بد أن يكون صادقاً في دعواه النبوة، ولو لم تعتبر الدلالات الأخرى على نبوته.

وقد كان النبي ﷺ أبعد الناس عن الكذب، وكان معروفاً بالصادق الأمين، ولهذا فإنه لما جمع قريشاً عند الصفا حينما نزل عليه قوله تعالى ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾﴾ [الشعراء: ٢١٤] قال لهم: «**أرأيتم لو أخبرتكم أن خيلاً تخرج من سفح هذا الجبل أكنتم مصدقي**؟ قالوا: ما جربنا عليك كذباً، قال: **فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد**...»[(١)]. فاحتج عليهم النبي ﷺ بما يعلمونه من حاله أنه لا يمكن أن يتجنب الكذب على الناس ثم يكذب على الله تعالى.

بل إن مجرد رؤيته تدل على صدقه ولو لم يعلم الإنسان شيئاً من أحواله، ولهذا شهد عبد الله بن سلام بصدقه بمجرد رؤيته، وذلك أنه ذهب لينظر إلى النبي ﷺ حين قدم المدينة قال: (فلما تأملت وجهه واستثبته

---

(١) أخرجه البخاري (٤٧٧٠)؛ ومسلم (٢٠٨).

عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب)[١].

ومن أظهر دلائل أحواله على نبوته ﷺ أنه لبث قبل الوحي أربعين سنة لم يؤثر عنه ذكر للنبوة، ثم فاجأه الوحي بغار حراء، ومن المحال أن يكون ذلك لو كان مدعياً للنبوة ساعياً في طلبها. ولهذا أمره الله تعالى أن يحتج على قومه بحاله تلك، وبما عرفوه عنه من الصدق والأمانة فقال تعالى: ﴿قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾﴾ [يونس: ١٦].

وقد كان الرسول ﷺ على ما وصفه الله حيث قال: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ﴿٧﴾﴾ [الضحى: ٧]. قال الإمام الشوكاني: (الضلال هنا بمعنى الغفلة كما في قوله: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥٢]، وكما في قوله: ﴿وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ﴾ [يوسف: ٣]، والمعنى: أنه وجدك غافلاً عما يراد بك من أمر النبوة)[٢]، فلم يكن يعلم كيف يعبد ربه ويتقرب إليه حتى هداه الله بالوحي والنبوة، وإن كان يعلم أن قومه على ضلال، ولذلك لم يكن يشاركهم فيما هم عليه من الشرك والمنكرات، فالضلال الذي وصفه الله به في هذه الآية إنما هو مجرد عدم الهداية إلى الحق، وليس بضلال غواية، وهو بمعنى ما جاء في قول الله تعالى: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾ [الشورى: ٥٢]، ولهذا اعتزل قومه إلى غار حراء لشدة كراهته لما هم عليه، وعدم علمه بطريق الخلاص من ذلك حتى نزل عليه الوحي، ولم يكن قبل ذلك يرجو أو يظن أن ينزل عليه وحي، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَرْجُوٓا۟ أَن يُلْقَىٰٓ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾ [القصص: ٨٦]. ولو كان قد سعى في طلب الوحي أو اتصل بأهل الكتاب أو نحو ذلك مما لا بد من حصوله من المتنبئين الكذابين لعلمه قومه وأشهروه، وجعلوه حجة لهم على بطلان دعواه.

---

(١) أخرجه الترمذي (٣٤٨٧)، وقال: هذا حديث حسن صحيح؛ وأحمد (٥/ ٤١٥)؛ وابن ماجه (٣٢٥١).

(٢) فتح القدير، للشوكاني (٥/ ٤٥٨).

وقد استدل بهذا الوجه من دلائل النبوة هرقل حين أرسل إليه النبي ﷺ يدعوه إلى الإسلام، وكان أبو سفيان حينذاك بالشام هو وجماعة من قريش، ولم يكن أبو سفيان قد أسلم، فدعاه هرقل وسأله عن بعض أحوال النبي ﷺ وجعل أصحابه عند ظهره، وأمرهم إذا كذب أن يكذبوه.

قال أبو سفيان: (ثم كان أول ما سألني أن قال: كيف نسبه فيكم؟ قلت: هو فينا ذو نسب. قال: فهل قال هذا القول منكم أحد قط قبله؟ قلت: لا قال: فهل كان من آبائه من ملك؟ قلت: لا. قال: فأشراف الناس يتبعونه أم ضعفاؤهم؟ فقلت: بل ضعفاؤهم. قال: أيزيدون أم ينقصون؟ قلت: بل يزيدون. قال: فهل يرتد أحد منهم سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه؟ قلت: لا. قال: فهل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ قلت: لا. قال: فهل يغدر؟ قلت: لا. ونحن منه في مدة لا ندري ما هو فاعل فيها. قال: ولم تمكني كلمة أدخل فيها شيئاً غير هذه الكلمة. قال: فهل قاتلتموه؟ قلت: نعم. قال: فكيف كان قتالكم إياه؟ قلت: الحرب بيننا وبينه سجال، ينال منا وننال منه. قال: ماذا يأمركم؟ قلت: يقول: اعبدوا الله وحده ولا تشركوا به شيئاً واتركوا ما يقول آباؤكم، ويأمرنا بالصلاة والصدق والعفاف والصلة.

فقال للترجمان: قل له: سألتك عن نسبه فذكرت أنه فيكم ذو نسب فكذلك الرسل تبعث في نسب قومها.

وسألتك هل قال أحد منكم هذا القول؟ فذكرت أن لا، فقلت لو كان أحد قال هذا القول قبله لقلت رجل يأتسي بقول قيل قبله.

وسألتك هل كان من آبائه من ملك؟ فذكرت أن لا، قلت: فلو كان من آبائه من ملك قلت رجل يطلب ملك أبيه.

وسألتك هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ فذكرت أن لا، فقد أعرف أنه لم يكن ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله.

وسألتك أشراف الناس اتبعوه أم ضعفاؤهم؟ فذكرت أن ضعفاءهم اتبعوه وهم أتباع الرسل.

وسألتك أيزيدون أم ينقصون؟ فذكرت أنهم يزيدون، وكذلك أمر الإيمان حتى يتم.

وسألتك أيرتد أحد سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه؟ فذكرت أن لا؟ وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب.

وسألتك هل يغدر؟ فذكرت أن لا، وكذلك الرسل لا تغدر.

وسألتك بم يأمركم؟ فذكرت أنه يأمركم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً، وينهاكم عن عبادة الأوثان، ويأمركم بالصلاة والصدق والعفاف.

فإن كان ما تقول حقاً فسيملك موضع قدمي هاتين، وقد كنت أعلم أنه خارج، لم أكن أظن أنه منكم، فلو أني أعلم أني أخلص إليه لتجشمت لقاءه ولو كنت عنده لغسلت عن قدمه...)(١).

وهذه الأسئلة دليل على فطنة هرقل ورجاحة عقله، حيث لم يكن يعلم قبل أن يسأل هذه الأسئلة بنبوة النبي ﷺ بمجرد وصول الكتاب إليه، فأراد أن يتبين أمره، وهل هو صادق أم كاذب، فسأل عما يميز النبي الصادق من المتنبئ الكاذب، بحيث حصل له بذلك العلم الضروري بنبوة النبي ﷺ، مع أنه لم يتوقع أن يكون النبي المنتظر من العرب.

واستكمال النظر في أحوال النبي ﷺ وبيان وجه دلالتها على نبوته مما لا يمكن هنا، وإنما المقصود ذكر بعض ما يتبين به هذا الوجه من الدلالة على النبوة، وأنه يقتضي العلم في ذلك.

---

(١) أخرجه البخاري (٧)؛ ومسلم (١٧٧٤).

الفَصْل الثالث

ما يختص به الوحي من المعارف

تمهيد:

المعرفة البشرية محدودة بطبيعتها. ويمكن الكشف عن هذه الحقيقة المهمة بتبين الحد الذي تقف عنده المعرفة البشرية، وخاصة في المجالات التي يوجد بين الوحي والمعرفة البشرية اشتراك فيها من حيث الجملة، وإن كان لكل منهما ما يخصه فيما يتعلق بتفاصيلها.

فالاستدلال العقلي وإن دل على بعض الحقائق الغيبية؛ كوجود الله تعالى ولزوم اتصافه بصفات الكمال والدلالة على المعاد ونحو ذلك، إلا أنه لا يشمل جميع الحقائق الغيبية اللازمة للاعتقاد.

ويدخل في عموم ذلك كثير من أسماء الله وصفاته، وتفاصيل اليوم الآخر والحساب والجزاء، وما يتعلق بمبدأ الخلق ونهايته، والكتب والرسل والملائكة والجن، وتفاصيل أمور كثيرة لا يمكن أن تعلم إلا من طريق الوحي.

وإذا لم يكن العقل طريقاً لمعرفة هذه الحقائق لزم أن تكون مما يختص به الوحي.

ثم إن مما يختص به الوحي بحيث لا يمكن أن يستقل به العقل التشريع للعباد، سواء ما يتعلق بتشريع العبادات التي لا يمكن التقرب إلى الله تعالى إلا بها إذ هي توقيفية، أو ما يتعلق بالتشريع في معاملات الناس ومصالحهم الدنيوية فإنها كذلك متوقفة على الوحي.

ولذلك فقد امتن الله على عباده بالوحي؛ لأن الناس بأنفسهم لا يمكن أن يصلوا إلى تلك الحقائق التي يختص بها الوحي، مع أنها أصول المهمات التي عليها مدار الهداية والسعادة.

وهذا الإجمال يحتاج إلى تفصيل، وذلك بتقرير حقيقتين:

١ ـ اختصاص الوحي بالغيب المحض.

٢ ـ اختصاص الوحي بالتشريع.

أولاً: إختصاص الوحي بالغيب المحض

كل ما لا تدركه الحواس فهو غيب.

لكن من الغيب ما يمكن الاستدلال عليه بالعقل وهو الغيب المعقول. ومنه ما لا يمكن العلم به إلا بدلالة الوحي وهو الغيب المحض.

وأساس الفرق بينهما أنه لا بد في الغيب المعقول من واسطة محسوسة، تكون دليلاً عليه من جهة كونها ظاهرة حادثة، فهي معلولة لعلة لا بد من وجودها وإن لم ندركها بحواسنا. فليس العلم بالغيب المعقول مبنياً على استدلال عقلي محض بحيث يمكن أن يدرك بحدس عقلي مباشر، وإنما يتم إدراكه بناء على رابطة التلازم الضرورية بين الحقيقة الغيبية وآثارها المحسوسة، وفق مبدأ السببية الذي يقتضي أن هذه الآثار المحسوسة لا بد أن يكون لها سبب متحقق الوجود في الخارج، وإن لم تدرك حقيقته وكيفيته.

وأما الغيب المحض فلا يمكن الاستدلال عليه بالعقل، وإنما يتوقف العلم بها على دلالة الوحي.

ووجه اختصاص الوحي بالغيب المحض أنه لا يمكن العلم اليقيني به إلا من جهة الوحي، إذ إن الدلالة على الغيب إذا لم تكن ممكنة بالعقل لم

يمكن أن يعلم إلا بطريق الوحي؛ لأن العلم اليقيني بالغيب محصور في هذين الطريقين.

وقد يحصل العلم بالغيب من طرق أخرى لكن لا يبنى عليها يقين؛ كالإلهام والرؤية الصالحة، وهي وإن كانت تدخل في الوحي بمعناه العام إلا أن المقصود هنا الوحي المعصوم الذي لا يكون إلا للأنبياء، وهو الذي يؤسس عليه العلم اليقيني.

وعلم الغيب هو مما يختص به الله تعالى، وكل مخلوق فإنما يعلم من ذلك ما علمه الله، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ...﴾ [الأنعام: ٥٩] وقال تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥].

وأخبر تعالى أنه لا يعلم أحد شيئاً من الغيب إلا من جهة إعلام الله له بذلك، كما قال تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾﴾ [الجن: ٢٦ ـ ٢٧].

وقال تعالى لنبيه ﷺ: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ [الأنعام: ٥٠].

وقال تعالى: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُ﴾ [الأعراف: ١٨٨].

ومن جملة الغيبيات المحضة ما يتعلق بكيفية ذات الله وصفاته، ولذلك ورد النهي عن التفكر في ذلك، كما قال النبي ﷺ: «**تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الله، فإنكم لن تقدروه قدره**»[(١)].

---

(١) الحديث حسنه الألباني من رواية أبي نعيم له في الحلية (صحيح الجامع ١/ ٥٧٢). وانظر: السلسلة الصحيحة (١٧٨٨)؛ وذكر ابن حجر نحو هذا اللفظ موقوفاً على ابن عباس رضي الله عنهما وقال: سنده جيد (فتح الباري ١٣/ ٣٨٣)؛ وجمع السخاوي الأخبار في ذلك وقال: هذه الأخبار أسانيدها ضعيفة لكن اجتماعها يكسبها قوة، ومعناه صحيح، كشف الخفاء (١/ ٣١١).

ولهذا قال تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]؛ لأن الله ليس له مثيل فيقاس عليه، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وهو سبحانه لم يره أحد في هذه الحياة حتى يخبر عنه، والعلم بحقيقة أي موجود إنما يكون بإدراكه بالحواس أو بقياسه على ما يدرك بالحواس، فإذا لم نر الله في هذه الدنيا، مع تنزهه سبحانه أن يكون له مثيل يقاس عليه لم يمكن أن ندرك حقيقة ذاته وصفاته سبحانه، وإنما نعلم من ذلك ما علمنا الله تعالى، وإنما نعلم ذلك علم وجود لا علم كيفية وحقيقة.

ومن الغيب المحض الذي لا يعلمه إلا الله حقيقة الروح، وقد قال تعالى لنبيه ﷺ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: ٨٥]، ولهذا فإن البحث في حقيقة الروح مما لا طائل وراءه.

ومن الغيب المحض الذي لا يعلمه إلا الله علم الساعة ومتى تكون، وقد قال تعالى لنبيه ﷺ: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ﴿٤٢﴾ فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ ﴿٤٣﴾ إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَىٰهَآ ﴿٤٤﴾﴾ [النازعات: ٤٢ ـ ٤٤].

وقال تعالى: ﴿**يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ۚ ثَقُلَتْ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً ۗ يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِىٌّ عَنْهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٧﴾**﴾ [الأعراف: ١٨٧].

وقال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُكَ ٱلنَّاسُ عَنِ ٱلسَّاعَةِ ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا ﴿٦٣﴾﴾ [الأحزاب: ٦٣]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمان: ٣٤]، وقال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ ۚ﴾ [فصلت: ٤٧].

ولهذا لما سأل جبريل عليه السلام الرسول ﷺ عن الساعة قال: «**ما المسؤول عنها بأعلم من السائل**»(١).

---

(١) أخرجه البخاري (٥٠)، و(٤٧٧٧)؛ ومسلم (١، ٥، ٧)؛ والترمذي (٢٦١٠)؛ والنسائي (٤٩٩٠/ ٤٩٩١).

وهكذا فكل ما لا يمكن الاستدلال على وجوده بالعقل فهو غيب محض لا يعلمه إلا الله تعالى. وليس المراد هنا استيفاء ما دل عليه الدليل من ذلك وإنما المقصود ذكر ما تتضح به القاعدة في هذا الباب.

وقد يخبر الله بشيء من الغيب المحض فيكون معلوماً من جهة دلالة الوحي عليه، فيتوقف التسليم به على التصديق بالوحي. فمن صدق النبي ﷺ لزمه أن يصدق بكل ما أخبر به مما ثبت عنه، ومن لم يصدق النبي ﷺ لم يكن له طريق إلى الإيمان بتلك الغيبيات.

ويدخل في عموم تلك الغيبيات التي يختص بها الوحي صفات الله تعالى التي يطلق عليها العلماء الصفات الخبرية؛ لأن العلم بها متوقف على الخبر، لعدم إمكان الاستدلال العقلي عليها؛ كصفة الاستواء والوجه واليدين ونحو ذلك.

كما يدخل في عموم تلك الغيبيات تفاصيل أحوال البعث واليوم الآخر، وما يتعلق بالملائكة والجن والرسل والكتب السابقة، وما يكون في آخر الزمان، وأشراط الساعة، ومبدأ الخلق، ونحو ذلك مما لا يمكن العلم به إلا بدلالة الوحي.

وتصديق الرسول ﷺ فيما أخبر به من هذه الغيبيات هو مستند التسليم بها، إذ إن الإيمان بالنبي ﷺ يقتضي تصديقه واتباعه.

ومعلوم أن تصديق النبي ﷺ لا بد أن يستند إلى دلائل صدقه، ومن هنا نفهم العلاقة الوثيقة بين العقل والنقل، وأنه لا انفصال لأحدهما عن الآخر. فكما أنه لا يمكن أن يستقل العقل بإثبات عقيدة لم يرد بها دليل نقلي، بل لا بد لكل عقيدة من نص يدل عليها، إذ هي دين، والدين إنما كمل بالوحي. فكذلك لا يمكن أن يرد في النقل ما يكون قبوله مبنياً على التسليم المحض الذي لا يستند إلى الدلالة العقلية.

والدلالة العقلية في هذه الغيبيات المحضة تتلخص في أنه إذا ثبت

صدق النبي ﷺ فلا بد من التسليم بكل ما أخبر به؛ لأنه لا معنى للإيمان بصدقه إلا إذا سلمنا أن كل ما أخبر به لا بد أن يكون حقاً لا يتطرق إليه الشك، وهذا هو معنى قول بعض العلماء في علاقة العقل بالنقل: (يكفيك من العقل أن يعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه)[١]، وقول آخرين: (العقل متولٍّ، ولّى الرسول ثم عزل نفسه)[٢].

والمقصود أن دلالة العقل فيما يتعلق بالغيب المحض محصورة في تبيِّن صدق الرسول والاستدلال على ذلك، فإذا تبين صدقه بالدلائل القاطعة على ذلك لزم التسليم بكل ما جاء به من الوحي؛ لأن التسليم بنبوته يستلزم استحالة أن يكون في خبره ما هو كذب أو باطل، بحيث لا يعلم الفرق بين ما هو حق وباطل من الوحي إلا من جهة دلالة العقل عليه، وحقيقة ذلك القدح في النبوة، لعدم إمكان الجمع بين تصديق النبي في دعوى النبوة مع الاعتراض على ما جاء به من الوحي، واعتقاد إمكان أن يرد في الوحي ما يدل العقل على بطلانه.

ومن هنا تنتفي شبهة التعارض بين العقل والنقل إذ هي غير ممكنة أصلاً وإنما يقول بإمكانها من يكون العقل عنده هو الأصل في التسليم بما يخبر به الرسول ﷺ، كما هو الأصل في التسليم بصدقه، بحيث يمكن عنده أن يخبر الرسول ﷺ بما يناقض العقل الذي دل على صدق الرسول ﷺ، فيكون مسلِّماً بصدقه إجمالاً، معترضاً على ما يخبر به تفصيلاً. وهذا هو منهج المتكلمين الذين يشترطون في التسليم بدلالة الكتاب والسنة في هذه الغيبيات أن تكون تلك الأخبار ممكنة عقلاً، لإمكان أن يرد في الكتاب والسنة ما يستحيل عقلاً، فيردونه لا لعدم ثبوته، بل قد يكون نصاً في كتاب الله تعالى، وإنما لمخالفته لما يظنونه قاطعاً عقلياً.

---

(١) انظر: درء التعارض، لابن تيمية (١/ ١٣٨).
(٢) المرجع السابق، ونفس الجزء والصفحة.

وإذا تقرر إجمالاً عدم إمكان التعارض بين العقل والنقل كان قبول ما يرد به النقل مشروطاً بمجرد ثبوته، فيلزم قبول كل ما ورد في كتاب الله تعالى وما ثبت عن الرسول ﷺ من الإخبار عن هذه الغيبيات دون معارضة.

وهذا لا يعني أن كل ما ورد به النقل يكون مفهوماً من كل وجه، بل قد يرد فيه ما تحار فيه العقول وتعجز عن تصوره، لكن لا يمكن أن يرد في النقل ما يحكم العقل باستحالته، فلا بد هنا من التفريق بين محارات العقول ومحالاتها[١].

والمؤمن يعلم يقيناً أن كل ما ثبت بالنقل عن النبي ﷺ فلا بد أن يكون حقاً وإن لم يعقله من كل وجه؛ لأن هذا هو مقتضى التسليم بصدق النبي ﷺ وعصمته في التبليغ، ولا يمكن أن يجتمع الإيمان بعصمة النبي ﷺ في التبليغ مع الشك في شيء مما يبلغه عن الله تعالى.

ولهذه القضية صلة وثيقة بما سيأتي الكلام عنه في العلاقة بين العقل والنقل، إذ لا بد من بيان الأصول التي بني عليها القول بإمكان التعارض بين العقل والنقل وما استلزمه ذلك من تقديم العقل على النقل، وتأويل النصوص أو تفويضها.

(١) انظر: درء التعارض، لابن تيمية (١/ ١٤٧) (٣/ ٢٩٦).

ثانياً: إختصاص الوحي بالتشريع

التشريع: وصف عام لجميع ما شرعه الله تعالى لعباده، ويشمل ما يتعلق بطرق التقرب إلى الله تعالى بالعبادات والشعائر، وما يتعلق بالشرائع المنظمة للمعاملات بين الناس.

ويقوم اختصاص الوحي بالتشريع على أساسين ضروريين. يتعلق الأول منهما بتوحيد الله تعالى وما يقتضيه من إفراد الله بالتشريع، وأنه حق خالص له ليس لأحد غيره أن يشاركه فيه. وأما الأساس الثاني فيرتبط بطبيعة النفس البشرية وتكوينها المعرفي المحدود، وما يقتضيه ذلك من عدم إمكان استقلال الإنسان بالتشريع لنفسه.

فأما ما يتعلق بالأساس الأول وهو اختصاص الله بالتشريع، فإن ذلك هو مقتضى ربوبيته تعالى؛ لأن التشريع هو الإلزام والأمر ممن يملك حق الأمر، والله تعالى هو المتفرد بالخلق والملك والتدبير، فلزم أن يكون له الأمر الشرعي كما كان له الأمر الكوني.

والأمر إذا أطلق في كتاب الله شمل الأمر الكوني والأمر الشرعي، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقد يرد بالمعنى الكوني خاصة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢]، كما قد يرد بالمعنى الشرعي خاصة، كما

في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا . . .﴾ [السجدة: ٢٤].

ولا يتحقق الإيمان إلا بالتسليم له في أمره الكوني والشرعي معاً، وقد أخبر الله تعالى عن المشركين أنهم كانوا يؤمنون بأمر الله الكوني، لكنه لم يقبل منهم ذلك لعدم تسليمهم بالأمر الشرعي. وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦].

قال ابن عباس رضي الله عنهما: (من إيمانهم أنهم إذا قيل لهم: من خلق السمٰوات ومن خلق الأرض ومن خلق الجبال؟ قالوا: الله، وهم مشركون به)[١].

ومما ورد في النص على اختصاص الله تعالى بالحكم الكوني والشرعي، وما يقتضيه من وجوب إفراده تعالى بالتشريع قوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ [الأنعام: ٥٧]، وقوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام: ١١٤]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [القصص: ٨٨]. والآيات في هذا المعنى كثيرة. ولهذا وصف الرسول ﷺ الله بأنه الحكَم، فقال: «**إن الله هو الحكَم وإليه الحكم**»[٢].

ولأجل ما سبق كان التحاكم إلى شرع الله شرطاً في تحقيق الإيمان. كما أن التحاكم إلى غير الشريعة كفر وخروج من الملة.

---

(١) تفسير ابن كثير (٢/ ٤٩٥).

(٢) أخرجه أبو داود (٤٩٥٥)؛ والنسائي (٥٣٨٧)؛ وصححه الألباني في إرواء الغليل (٢٦١٥).

يقول الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

ومما ورد في النص على أن التحاكم إلى غير الشريعة كفر قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١٢١﴾﴾ [الأنعام: ١٢١]، وقوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة: ٣١].

وقد فسر النبي ﷺ هذه الآية لعدي بن حاتم رضي الله عنه فقال: «**أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكنهم كانوا إذا أحلّوا لهم شيئاً استحلّوه، وإذا حرموا عليهم شيئاً حرموه**»[١]. وفي رواية: «**إنهم حرموا عليهم الحلال وأحلوا لهم الحرام فاتبعوهم، فذلك عبادتهم إياهم**»[٢].

والحاصل من كل ما سبق أن التشريع حق خالص لله تعالى، وأن التحاكم إلى الشريعة شرط لتحقيق الإيمان، وأن التشريع من دون الله كفر، وأن الرضى بذلك نقض للإيمان، فلزم من كل ذلك وجوب إفراد الله تعالى بالحكم والتشريع، مما يقتضي أن يكون التشريع مما يختص به الوحي من الكتاب والسنة. وليس المقام هنا لبسط هذه القضايا، وإنما المراد بيان هذه الحقيقة الضرورية ومنزلتها من توحيد الله تعالى.

---

(١) أخرجه الترمذي (٣٠٩٥)؛ وحسنه الألباني في غاية المرام (ص٦).
(٢) انظر: الدر المنثور، للسيوطي (٢/ ٢٣٠).

وأما الأساس الثاني من الأسس التي يقوم عليها اختصاص الوحي بالتشريع فهو أن البشر لا يمكنهم أن يدركوا ما تختص به الشرائع من الدلالة على طرق التعبد لله تعالى، كما لا يمكنهم أن يستقلوا بالتشريع لأنفسهم فيما يتعلق بأمور المعاملات.

فأما ما يتعلق بالتشريع في العبادات واختصاص الوحي به فأمره ظاهر؛ لأن العبادة هي حق الله على عباده، والله لا يعبد إلا بما يحب ويرضى، وما يحبه الله ويرضاه إنما يعرف بالشرع. ولهذا كان التعبد بما لم يأذن به الله بدعة ضلالة؛ لأن حقيقة البدعة أنها (الدين الذي لم يأمر الله به ورسوله، فمن دان ديناً لم يأمر الله ورسوله به فهو مبتدع بذلك، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾ [الشورى: ٢١])[١].

وأما ما يتعلق بالعقود والمعاملات فإن الأصل فيها الإباحة، بخلاف العبادات، فكما لا يصح لأحد أن يتقرب إلى الله إلا بما دل عليه الشرع، فكذلك هنا لا يصح لأحد أن يحرم شيئاً من أمور المعاملات إلا بدليل شرعي.

وفي التفريق بينهما يقول الإمام ابن القيم: (الفرق بينهما أن الله سبحانه لا يعبد إلا بما شرعه على ألسنة رسله، فإن العبادة حقه على عباده، وحقه الذي أحقه هو ورضي به وشرعه. وأما العقود والشروط والمعاملات فهي عفو حتى يحرمها. ولهذا نعى الله ﷻ على المشركين مخالفة هذين الأصلين، وهو تحريم ما لم يحرمه، والتقرب إليه بما لم يشرعه)[٢].

ومن تأمل التشريع في أمر المعاملات وجد أن الشرع لم يأت

(١) الاستقامة، لابن تيمية (١/ ٥).
(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم (١/ ٣٤٤).

بمخالفة ما كان عليه الناس من كل وجه وفي كل شيء، بل أبقاهم على كثير مما كانوا عليه، وحرم عليهم ما فيه المفسدة من ذلك، فحرم الربا الذي كانوا يتعاملون به وأحل لهم البيع وأبقاهم عليه، وحرم الزنا، وأبطل بعض أنواع النكاح التي كانوا عليها، وأحل لهم من النكاح ما تتحقق به المصلحة المقصودة به وأبقاهم عليه، وهكذا في المآكل والمشارب والملابس وجميع ما يتعلق بالعقود والعادات وسائر المعاملات.

ولا يلزم من كون الأصل في المعاملات وما جرى مجراها الإباحة أن الناس يمكنهم أن يستقلوا بإدراك أحكامها، وما تتضمنه من مصالح أو مفاسد، بل هم في أشد الضرورة إلى الشريعة في ذلك.

كما لا يلزم من احتياج الناس إلى الشريعة وكونهم في أشد الضرورة إليها ألا يدرك الناس الفرق بين المصالح والمفاسد في الجملة، بل هما أصلان ثابتان لا تعارض بينهما، ولا يلزم من إثبات أحدهما نفي الآخر، فالشريعة إنما جاءت بموافقة الفطرة وتكميلها، لكن لا كفاية بالفطرة عن الشريعة بحال.

ومرد ذلك إلى أن دلالة الفطرة إجمالية ودلالة الوحي تفصيلية، كما أن الفطرة قد تنحرف فلا يمكن التمييز بين المصلحة والمفسدة والحسن والقبيح من الأفعال، كما أن الفعل قد يكون حسناً ومصلحة في وقت دون وقت، نظراً لاختلاف الأحوال، والعقل قد لا يدرك ذلك في كل حال، كما أن الفعل المعين قد يكون مصلحة في حق شخص دون آخر، فلا يمكن التمييز في ذلك في كل حال، والشرائع إنما جاءت بالتفصيل وتقرير المصالح والنهي عن المفاسد بما يطابق الفطرة لا بما يناقضها، فلزم من كل ذلك أن يكون الناس في أشد الضرورة إلى الوحي، مع كونهم مخلوقين على الفطرة.

ويستند الحكم باستحالة أن يستقل الناس بالتشريع والتقنين لأنفسهم

إلى أساسين هما مقتضى الضرورة النفسية، ويتعلق أحدهما بعجز الإنسان عن إدراك ما يقتضيه التشريع والتقنين العام من الأحكام المطلقة، كما يتعلق الآخر بغلبة الهوى أحكام الناس وتشريعاتهم.

فأما ما يتعلق بعجز الناس عن إدراك الأحكام المطلقة التي يقوم عليها التشريع فهو مقتضى عجز الإنسان عن تصور الغايات والحكم التي يستند إليها التشريع، بحيث يشمل ذلك جميع الأزمنة والأمكنة والأحوال المختلفة التي تعرض للبشر، ويشهد لذلك واقع التقنين البشري، حيث لم يمكن أن يضع البشر قانوناً يحقق هذه الغاية.

وقد اعترف القانونيون بهذه الحقيقة، وأن الإنسان لا يستطيع أن يكتشف قوانين حياته بنفسه، وأن الطريق الوحيد لذلك هو الوحي.

يقول الأستاذ وحيد الدين خان: (لقد وصفوا في القرن العشرين دراسة القانون الإنساني بأنها الهندسة الاجتماعية؛ أي: أن خبراء القانون سيتمكنون من وضع قوانين ثابتة للإنسان كالتي يضعها المهندس لآلاته، ولكن خبراء القانون قد أخفقوا في التوصل إلى معيار ما متفق عليه للقانون البشري، وقد وصل بنا الأمر في النصف الآخر لقرننا هذا أن طالعتنا كتب تحمل عنواناً مثل: «القانون يبحث عن نفسه».

إن علم القانون يعترف الآن بعد بحث طويل أنه ليس بإمكان الإنسان البحث عن قانون الحياة، إن حدودنا البيولوجية والعقلية تقف في طريقنا بطريقة قطعية، وقد اعترف عالم القانون المعروف «جورج هوايت كروس باتون» أن السبيل الوحيد للوصول إلى معايير متفق عليها للقانون هو الاعتراف بالوحي السماوي قانوناً)[١].

ويضيف الأستاذ وحيد الدين خان: (حين ندرس تجارب القانون

(١) الإسلام والعصر الحديث: وحيد الدين خان (ص٢٠).

الوضعي نصل إلى أن الإنسان غير قادر على اكتشاف قانونه أو وضعه بنفسه، وسأسوق هنا بعض الأمثلة المقارنة..)[(١)].

ويمكن تلخيص ما ذكره من الأمثلة في ذلك فيما يلي:

١ ـ إن الشريعة تحرم الربا، بينما تحله القوانين الوضعية، بدعوى أنه لا فرق بين البيع والربا، إذ كلاهما تجارة. وهي نفس الدعوى التي ذكرها الله عن المشركين في قوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥].

بينما يشهد الواقع أن النظام الربوي قد أدى إلى سيطرة طائفة معينة من الناس على الأموال على حساب الآخرين، حتى أدى الوضع إلى أن كثيراً من الدول أصبحت مدينة بما لا تحتمله ميزانياتها، بسبب تراكم الديون الربوية.

٢ ـ تعتمد العقوبة في القوانين الوضعية على اعتبار الجريمة ظاهرة مرضية، وأنها عمل اضطراري نتيجة ظروف معينة، وأن علاجها لا يكون إلا بمعالجة المجرم لا معاقبته. بينما تعتبر العقوبة في الشريعة جزاء على فعل اختياري، وأنه لا بد من إنزال العقوبة بالمجرم ليرتدع غيره.

وكانت النتيجة أن فشت الجريمة في المجتمعات التي تحكم بتلك القوانين الوضعية، حتى اضطرت بعضها إلى إعادة العقوبة بالجزاء بعد انتشار الجرائم وفشل تلك القوانين عن الحد منها.

٣ ـ العلاقة بين الرجل والمرأة في الشريعة علاقة تكامل، بحيث لا يمكن أن يحل أحدهما مكان الآخر. بينما تقوم القوانين الوضعية على التسوية المطلقة بين الرجل والمرأة في كل شيء.

---

(١) الإسلام والعصر الحديث: وحيد الدين خان (ص٢٤).

لكن تلك النظرية أعلنت فشلها، وبدأت الدراسات حول وظيفة كل من الرجل والمرأة تظهر في الغرب بإلحاح، مما يؤكد أنه لا بد لتحقيق العلاقة الطبيعية في هذه المسألة من تحديد ما يخص كلاً من الرجل والمرأة، على أساس التكامل وليس المساواة المطلقة.

ولو تتبعنا جميع مظاهر الفساد الحاصل اليوم في المجتمعات التي تحكم بالقوانين الوضعية لوجدنا أن من أهم أسباب ذلك فساد تلك القوانين وعدم وفائها بمصالح الناس، وإن كان واضعوها حريصين على أن تحقق الوفاء بمصالح الناس، لكن الجهل بطبيعة النفس الإنسانية وما يلزم لإصلاحها يبقى عائقاً لا يمكن تجنبه إلا بالرجوع إلى الوحي المعصوم.

وأما الأساس الثاني لاستحالة أن يستقل الناس بالتشريع لأنفسهم فهو غلبة الهوى عليهم، بحيث لا يمكن أن يكون التشريع البشري محققاً للعدالة.

والواقع يشهد أن الناس إذا شرعوا فإنما يشرعون لمصالحهم لا للحق والعدل. ولذلك فإن هيئة الأمم المتحدة مع أن من المفترض أن تفصل في النزاعات الدولية إلا أنها لم تقر إلى الآن تعريفاً محدداً للعدوان، وسبب ذلك أن كل طرف يحاول تفسير الموضوع بما يتفق مع رؤيته الخاصة، أي: بما يوافق هواه. ولهذا كان للقوى التي لها النفوذ في العالم ما يسمونه (حق الفيتو). وهو حق الاعتراض على أي قرار يعارض مصالح أي قوة من تلك القوى، دون نظر إلى حقوق غيرهم.

والطغيان وإتباع الهوى هو الأصل في الإنسان ما لم تمنعه التقوى، كما قال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ﴿٦﴾ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ﴿٧﴾﴾ [العلق: ٦ ـ ٧]. ولهذا قال الله بعد ذلك: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ ﴿٨﴾﴾ [العلق: ٨]، فالإيمان بالحساب والجزاء هو الذي يكف الناس عن الطغيان، وإلا فإن حب الإنسان لنفسه يعميه ويُصمه عن الحق والعدل. ولهذا قابل الله بين العدل

وإتباع الهوى، فقال: ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟﴾ [النساء: ١٣٥].

وقد نهى الله أصفياء خلقه عن إتباع الهوى مع أنهم أبعد الناس عن ذلك، فقال تعالى لنبيه محمد ﷺ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ﴾ [المائدة: ٤٨]، وقال تعالى لنبيه داود عليه السلام: ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ . . .﴾ [ص: ٢٦].

وهكذا فليس إلا أحد أمرين إما إتباع ما شرع الله، فيتحقق العدل؛ وإما التشريع من دون الله والتحاكم إلى غير ما أنزل الله، فيكون الظلم ولا بد.

وقد حاول «كانت» ـ الذي يعتبره الغرب أكبر فلاسفته ـ أن يجد حلاً لهذه المشكلة بحيث يتحقق العدل بين الناس، لكن بشرط أن يكون الناس هم الذين يشرعون لأنفسهم.

وقد أكد أن (المشكلة الكبرى للنوع الإنساني. . . هي الوصول إلى تكوين مجتمع مدني يحكمه قانون)[١]، بحيث (يكون ثمة مجتمع ترتبط فيه الحرية في نطاق القوانين الخارجية إلى أعلى درجة ممكنة بقوة لا تقهر. أعني دستوراً كاملاً عادلاً للمواطنين)[٢].

لكن «كانت» يبين أن هذا الإشكال لا يمكن حله بالجهد البشري وحده، ثم يقف بعد ذلك حائراً لا يجد مخرجاً، إذ لا بد عنده من التشريع، لكن لا بد أن يكون التشريع من البشر أنفسهم. وهذا يتناقض

---

(١) التاريخ العام: كانت. ترجمة: د. عبد الرحمٰن بدوي. ضمن كتابه (النقد التاريخي) (ص٢٨٧).
(٢) المرجع السابق (ص٢٨٧).

عنده مع شرط العدالة التامة الواجب تحققها في التشريع. وهذا هو مصدر حيرته.

ويشرح «كانت» موقفه في ذلك حيث يقول: (الصعوبة التي تضعها أمام الأنظار فكرة هذا الواجب نفسها هي هذه: الإنسان حيوان يحتاج إلى سيد طالما كان يحيا بين بني نوعه. ذلك أنه من غير شك سيسيء استخدام حريته فيما يتصل بأقرانه، وإذا صح أنه يريد ـ بوصفه كائناً عاقلاً ـ قانوناً يضع لحريته قيوداً وحدوداً، فإن ميوله الحيوانية الأنانية تقتاده إلى حيث يجب ألا يذهب، ولذا كان لا بد له من سيد يكسر من غلواء إرادته الأنانية، ويحوجه إلى إطاعة إرادة يعترف بها الجميع وهم أحرار.

لكن أنَّى له بهذا السيد؟ إنه لا يمكن أن يكون إلا من بين بني الإنسان. لكن هذا بدوره هو الآخر حيوان، وبالتالي في حاجة إلى سيد، فليكن هذا السيد إذاً من يكون. لكن لا سبيل إلى معرفة كيف يستطيع الإنسان أن يظفر بسيد أعلى للعدالة العامة يكون هو أيضاً عادلاً، ويمكن أن يبحث عنه في شخص واحد أو في عدة أشخاص مختارين من جماعة. ذلك أن كلّاً من هؤلاء سيسيء دائماً استخدام حريته إذا لم يكن ثمة أحد فوقه يحمله على الخضوع للقوانين.

لكن السيد الأعلى يجب أن يكون عادلاً لوجه العدالة نفسها، وأن يكون مع هذا إنساناً. ولذا فإن هذه المسألة أعقد المسائل كلها، ماذا أقول! بل إن حلها على الوجه الكامل مستحيل. فمن هذا الخشب المعوج الذي من مثله صنع الإنسان لا يمكن أن نصنع شيئاً مستقيماً، فمتى يستقيم الظل والعود أعوج !)[١].

إنَّ «كانْت» في تحليله لهذه القضية قد أصاب في تحديد المشكلة،

---

(١) التاريخ العام: كانت. ترجمة: د. عبد الرحمٰن بدوي. ضمن كتابه (النقد التاريخي) (ص٢٨٨).

وبيّن ضرورة أن يحكم الناس دستور عادل. لكنه أخطأ في حل تلك المشكلة حين التزم بأن يكون ذلك الدستور العادل من وضع البشر. مع أنه أكد أنه لا يمكن أن يضع البشر دستوراً يكون عادلاً.

إن مشكله أصحاب الفكر المادي أنهم مع علمهم بقصور الجهد البشري عن بلوغ الحقيقة التي تطمئن إليها نفوسهم فيما يتعلق بالقوانين التي يضعونها لا يسلمون مع ذلك بضرورة الاعتماد على التشريع الإلهي في ذلك.

وإن من أهم الأسباب التي جعلتهم ينفرون من الوحي وما يتصل به ما يجدونه في كتبهم المحرفة من التناقضات، وما يتنافى مع صريح الفطرة والعقل فلا يمكن أن يجعلوا الوحي مستندهم في التشريع مع كل ذلك.

ثم إن أهل الكتاب ليست عندهم شرائع مفصلة في كثير من المسائل، فلا يمكن أن يستغنوا عن التشريع من كل وجه، كما هو الحال في الشريعة الإسلامية التي أتم الله بها النعمة على عباده.

ويكفي هنا ما انتهى إليه «كانْت» من القول بعدم إمكان أن يشرع البشر لأنفسهم. لكنه يلزم من ذلك ضرورة أن يكون التشريع مستنداً إلى الوحي المعصوم. وهذا مع ما تقدم تقريره من اختصاص الوحي بالتشريع من جهة صلة إفراد الله بالتشريع بالتوحيد، ومن جهة أن التشريع غير مقدور للبشر، لعجزهم وجهلهم عن إدراك المصالح والمفاسد على التفصيل.

الفَصْل الرابع

العلاقة بين العقل والنقل

أساس منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة هو اشتراط أن يكون الاستدلال شرعياً في دلائله كما يكون شرعياً في مسائله، وأنه كما لا يمكن وجود مسألة اعتقادية ليس لها دليل شرعي، فكذلك لا يمكن وجود مسألة اعتقادية لا تكون نصوص الكتاب والسنة كافية في الدلالة عليها.

والمسائل الاعتقادية إما أن تكون خبرية، بحيث لا يمكن الاستدلال عليها إلا من جهة ورود النص بها، وإما أن يكون الاستدلال عليها ممكناً بالعقل، لكن لا بد مع ذلك من ورد النص عليها، واشتماله على الدلالة العقلية.

ومستند التسليم بالمسائل الخبرية هو اليقين بأن ما أخبر به النبي ﷺ مما أوحاه الله إليه لا بد أن يكون حقاً، للدلائل القاطعة على نبوته، وأنه معصوم فيما يبلغه عن الله تعالى عن أن يقول ما هو باطل.

وكذلك المسائل الاعتقادية التي يمكن أن يستدل عليها بالعقل، فإن التسليم بها مع كونه هو مقتضى تصديق النبي ﷺ كالمسائل الخبرية، إلا أن نصوص الكتاب والسنة لا بد أن تتضمن الدلالة العقلية عليها، إذ ليست تلك النصوص أخباراً محضة بل هي أدلة نقليه عقلية[١].

وينبني على هذا الأصل وجوب التسليم بكل ما ثبت بالكتاب والسنة واعتقاد عدم إمكان التعارض بين النقل الصحيح والعقل الصريح، وبيان ما تضمنته الأدلة النقلية من الحجة العقلية، واعتقاد كفايتها في الدلالة على مسائلها.

وجماع منهج أهل السنة في هذا الباب أنهم لا يرون أمراً يجب اعتقاده والإيمان به لم ترد به النصوص، كما أنهم لا يردون النصوص الثابتة بدعوى التعارض بين العقل والنقل، بل لا يسلمون بإمكان التعارض أصلاً.

يقول الإمام ابن عبد البر: (ليس في الاعتقاد كله من صفات الله وأسمائه إلا ما جاء منصوصاً من كتاب الله، أو صح عن رسول الله ﷺ، أو أجمعت عليه الأمة، وما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كله أو نحوه يسلم له ولا يناظر فيه)[٢].

ويقول الإمام الزهري: (من الله الرسالة، ومن الرسول البلاغ، وعلينا التسليم)[٣].

ويقول الإمام أحمد: (السنة عندنا آثار رسول الله ﷺ، وليس في السنة قياس، ولا تضرب لها الأمثال، ولا تدرك بالعقول ولا الأهواء، إنما

---

(١) انظر في تفصيل ذلك: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٩/ ٢٢٨ ـ ٢٣٤) (١٣/ ١٣٥ ـ ١٤١).

(٢) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر (٢/ ١١٧ ـ ١١٨).

(٣) فتح الباري (١٣/ ٥٠٤).

هي الإتباع وترك الهوى)[١].

ويقول ابن سيرين: (كانوا يرون أنهم على الطريق ما كانوا على الأثر)[٢].

وبهذا تنتفي شبهة التعارض بين العقل والنقل من أساسها؛ لأنها إنما تقوم ـ عند من يقول بها ـ على أساس تحكيم العقل في المسائل الخبرية، بدعوى أن النص قد يرد بما يناقض العقل، وأما المسائل التي يمكن الاستدلال عليها بالعقل فلا يلتفتون للدلالة العقلية للنصوص الشرعية الدالة عليها، بل يرونها أخباراً محضة، فيقيمون استدلالاتهم على العقل المحض، ثم يحصل التناقض بين استدلالاتهم التي يظنونها قواطع عقلية وبين دلالة تلك النصوص، فيقدمون ما يسمونه الدلالة العقلية، ويتأولون تلك النصوص بما يوافق استدلالاتهم.

وإذا كان منهج أهل السنة في مصدر التلقي يقوم على أساس أن النصوص الشرعية هي الأصل في الاستدلال على مسائل الاعتقاد، وأنه لا يمكن أن تتعارض دلالتها مع الدلائل العقلية، فإن منهج المتكلمين على اختلاف طوائفهم يقوم على نقيض ذلك، حيث يعتبرون الدلالة العقلية المحضة هي الأصل في الاستدلال، ثم ينظرون بعد ذلك في دلالة النصوص، فإن وافقت ما تقرر لديهم مما يسمونه العقليات أخذوا بها، لا لثبوتها وإنما لأجل موافقتها لأصولهم العقلية، وأما إذا خالفت تلك الأصول التي قرروها قبل النظر في دلالة النصوص فلا بد ـ عندهم ـ من تأويل النصوص لتوافق أصولهم العقلية، هذا إذا أمكن التأويل، وأما إذا لم يمكن فعندهم أنه لا بد من تفويضها، ومعنى ذلك إبطال معناها الظاهر المخالف لأصولهم العقلية، واعتبارها من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة: اللالكائي (١/ ١٥٦ ـ ١٥٧).
(٢) المرجع السابق (١/ ٨٧).

ويلخص الرازي منهجهم في ذلك بقانون كلي يبين فيه الموقف من هذه القضية فيقول: (البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها؟

اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

- إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال.

- وإما أن نبطلهما، فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال.

- وإما أن تكذب الظواهر النقلية وتصدق الظواهر العقلية.

- وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ.

ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل متهماً غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة. فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً. وأنه باطل.

ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها.

ثم إن جوزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات

على التفصيل، وإن لم نجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى.

فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات)[1].

ويقوم هذا القانون الكلي الذي هو ملخص منهج المتكلمين في العلاقة بين العقل والنقل على ثلاثة أصول اتفقوا عليها وهي:

١ ـ إمكان التعارض بين العقل والنقل.

٢ ـ تقديم العقل على النقل عند التعارض.

٣ ـ تأويل النقل بما يوافق العقل عند التعارض إن أمكن، وإن لم يمكن التأويل لزم التفويض حتى تسلم دلالة العقل من المعارضة.

وهذه الأصول الثلاثة متلازمة، وأساسها ما ظنوه من إمكان التعارض بين العقل والنقل، لما رأوه من التباين بين ما أصّلوه باستدلالاتهم التي يدعون أنها استدلالات عقلية وبين نصوص الكتاب والسنة، فكان لا بد عند وقوع التعارض من النظر في الترجيح بين النصوص الشرعية وما انتهوا إليه من تلك الأصول فانتهوا إلى لزوم تقديم أصولهم على النصوص الشرعية، ثم إنه لا بد مع ذلك من تأويل النصوص أو تفويضها، لتنتفي المعارضة بين أصولهم البدعية والنصوص الشرعية.

والأمر هنا يحتاج إلى دراسة هذه الأصول الثلاثة، وبيان مستندهم في كل منها، ومناقشة ذلك على التفصيل.

---

(١) أساس التقديس، للرازي (٢٢٠ ـ ٢٢١). وانظر نحو هذا القانون عند كل من الجويني في الإرشاد (ص٣٠١ ـ ٣٠٢)؛ والغزالي في فيصل التفرقة (ص١٥٤ ـ ١٥٩)؛ والمستصفى (٢/ ١٣٧ ـ ١٣٨)؛ والعواصم من القواصم، لابن العربي ضمن: آراء أبي بكر بن العربي، لعمار الطالبي (١/ ١٥٣)؛ وأصول الإسلام، لمحمد عبده. ضمن الإسلام دين العلم والمدنية (ص١١٨).

فأما الأصل الأول وهو قولهم بإمكان التعارض بين العقل والنقل فإنما بنوه على اعتقادهم بأن ما أحدثوه من الدلائل والمسائل في أصول الدين أمور قطعية؛ كاستدلالهم على وجود الله بدليل الحدوث، وما التزموه نتيجة لذلك من نفي الصفات أو بعضها، بزعم أن إثباتها يستلزم تشبيه الخالق بالمخلوق لأنها ـ كما يقولون ـ إذا كانت حادثة أو مستلزمة للتركيب ـ حسب اصطلاحهم ـ لزم أن يكون الله حادثاً. وهذا باب واسع لا يمكن تفصيله هنا.

وأصل ذلك أنهم قسموا مسائل الاعتقاد إلى ما يكون دليله عقلياً، بحيث لا يمكن الاستدلال عليه بالنقل، وإلى ما يكون دليله نقلياً لكن لا يقبل إلا بشرط إمكانه عقلاً، وإلى ما يمكن الاستدلال عليه بالعقل والنقل معاً. وفرقوا تبعاً لذلك في مسائل الاعتقاد بين العقليات والسمعيات حسب تعبيرهم.

وفي بيان استقلال العقل بالدلالة على أصول الاعتقاد يقول القاضي عبد الجبار تحت عنوان: بيان ما يجوز أن يدل عليه الخطاب وسائر الأدلة السمعية: (ليس بصحيح الاحتجاج بذلك في إثبات التوحيد والعدل، وإنما نورده لنبين خروج المخالفين عن التمسك بالقرآن، مع زعمهم أنهم أشد تمسكاً به، ونبين أن القرآن كالعقل في أنه يدل على ما نقوله، وإن كان دلالته على طريق التأكيد)[1].

ويقول الجويني في بيان ما يستقل به العقل والنقل في الدلالة وما يشتركان فيه: (أصول الاعتقاد تنقسم إلى ما يدرك عقلاً ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً، وإلى ما يدرك سمعاً ولا يتعذر إدراكه عقلاً، وإلى ما يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً.

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار (١٧/ ٩٤).

فأما ما لا يدرك إلا عقلاً، فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب اتصافه بكونه صدقاً، إذ السمعيات تستند إلى كلام الله تعالى، وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوباً فيستحيل أن يكون مدركه السمع.

وأما ما لا يدرك إلا سمعاً فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع.

... وأما ما يجوز إدراكه عقلاً وسمعاً فهو الذي تدل عليه شواهد العقول ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدماً عليه)[١].

وحاصل هذا التقسيم أن العقليات هي أصل السمعيات، وأن تلك الأصول العقلية لا يمكن الاستدلال عليها بالنقل، مع أنها أصل الدين. وعلى هذا يكون أصل الدين غير وارد في النقل، ولا بلغه النبي ﷺ لأمته، وإنما يتوقف اعتقاده على الاستدلال العقلي.

وعلى هذا تكون دلالة النقل خبرية محضة، لا تتضمن الدلالة العقلية على أصول الاعتقاد.

والحق أن تلك الأصول الاعتقادية التي ذكروها وخالفوا بها نصوص الكتاب والسنة ليست من دين الله، فضلاً عن أن تكون هي أصول الدين، وإنما هي من البدع المحدثة. وأن الأصول الاعتقادية لا بد أن يكون النبي ﷺ قد بينها أتم بيان، وإلا فكيف تكون من دين الله مع أن النقل لم يرد بها، ولم يبلغها النبي ﷺ؟

وقولهم بأصول اعتقادية لم يرد بها النقل يتناقض مع كمال الدين

---

(١) الإرشاد، للجويني (ص٣٠١ ـ ٣٠٢). وانظر: الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي (ص١٣٢)؛ والمواقف، للإيجي (ص٣٩).

المبلغ عن الرسول ﷺ؛ لأنها إن كانت من دين الله ولم يرد بها النقل فلا يكون الدين كاملاً، وإن كان الدين كاملاً فلا بد أن يكون النقل هو الأصل في الدلالة على تلك الأصول، فلا تكون تلك المسائل العقلية التي ادعاها المتكلمون من دين الله، بل تكون من البدع المحدثة. ومعلوم أن كمال الدين المقصود في قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، إنما هو الكمال المتوقف على النقل، لا على ما يجب اعتقاده مع عدم وروده في النقل كما يقول هؤلاء.

ثم إن القول بأن تلك الأصول التي ذكروها من الدين، مع أن النبي ﷺ لم يبينها لأمته قدح في النبي ﷺ بأنه لم يبلغ ما هو من دين الله.

فإن قالوا قد بلغها ولم تنقل كان ذلك قدحاً في حفظ الله لدينه، وفي نقل الصحابة رضوان الله عليهم لدين الله، وأنهم أجمعوا على عدم نقلها.

وإن قالوا بل بلغها النبي ﷺ، ونقلها الصحابة ﷺ، لكن ذلك كان مجملاً وهم فصلوا ذلك. لزمهم أنهم أعلم بدين الله من سلف الأمة وهذا هو الذي التزموه. ولهذا قالوا إن طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم[١].

ولكن هؤلاء كما يقول الإمام ابن تيمية: (قد كذبوا على طريقة السلف وضلوا في تصويب طريقة الخلف، فجمعوا بين الجهل بطريقة السلف في الكذب عليهم، وبين الجهل والضلال بتصويب طريقة الخلف)[٢]. وحاصل قولهم كما يقول الإمام ابن حجر: (جهل بطريقة السلف، ودعوى في طريقة الخلف)[٣].

---

(١) انظر مثلاً: إتحاف السادة المتقين، للزبيدي (٢/ ١١٢).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٥/ ٩). وانظر: درء التعارض (٥/ ٣٧٨ ـ ٣٧٩).

(٣) فتح الباري (١٣/ ٣٥٢).

ثم يقال على فرض التسليم بأنهم إنما بينوا المجمل من دين الله فكيف يتعارض ما فصلوه وبيّنوه مع ما هو مجمل من الدين، إذ لا يمكن أن يكون البيان معارضاً لأصله، فعلم أن ما ذكروه لا صلة له بدين الله، وأن ما كان من دين الله لا يمكن أن يحصل فيه التعارض لا مع العقل الصريح ولا بين أدلته النقلية.

ثم إنه يلزمهم إذا كانت النصوص الشرعية مناقضة لأصولهم، التي هي عندهم قواطع عقلية، أن يكون النبي ﷺ والصحابة من بعدهم والأمة كلها قد اعتقدوا ما هو باطل مناقض لصريح العقل، حتى نبغت هذه الطائفة فزعمت أنه لا يجوز التسليم بظواهر النصوص الشرعية.

ويلزم من ذلك أن الله قد أوحى إلى نبيه ﷺ ما يقتضي التشبيه، وأن الرسول ﷺ قد بلغ الأمة ما يوقعها في التشبيه، ولم يبين لهم ذلك، وأن الصحابة رضوان الله عليهم والأمة من بعدهم قد اعتقدوا ما تدل عليه ظواهر تلك النصوص، وأنه لم يسلم من التشبيه إلا هذه الطائفة.

وهم قد صرحوا بأن نصوص الصفات الواردة في الكتاب والسنة تدل على التشبيه، ولهذا عد بعضهم من أصول الكفر: (التمسك في أصول الاعتقاد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية)[١].

وفي بيان موقفهم من ظواهر النصوص الشرعية يقول الآمدي: (اعلم أن هذه الظواهر وإن وقع الاغترار بها بحيث يقال بمدلولاتها ظاهراً من جهة الوضع اللغوي والعرف الاصطلاحي فذلك لا محالة انخراط في سلك التجسيم ودخول في طرف دائرة التشبيه)[٢].

---

(١) شرح الكبرى، للسنوسي (ص٥٠٢).
(٢) غاية المرام: الآمدي (ص١٣٨).

وإذا علم أن كل ذلك بهت وباطل، لا يمكن أن يقع، لزم أن الحق هو الإيمان بتلك النصوص على ظواهرها، وفق ما كان عليه النبي ﷺ وصحابته من بعده، وأن ما عارضها فلا بد أن يكون باطلاً[١].

* * *

وأما الأصل الثاني وهو قولهم بتقديم العقل على النقل عند التعارض الذي ادعوه، فأساسه أن المعتبر عندهم في الدلالة على أصول العقائد من وجود الله وصفاته، ودلالة المعجزة على صدق النبي هو العقل، وأنه بدلالة العقل تعلم صحة النقل.

ورتبوا على ذلك أن النقل إذا دل على خلاف ما ثبت بالعقل من تلك الأصول لم يمكن القول بمقتضاه؛ لأن ذلك يؤدي إلى القدح في تلك الأصول العقلية التي ثبت بها النقل؛ لأنه إذا كانت تلك الأصول باطلة لزم بطلان ما قام عليها وهو السمع، فيكون إبطال ما دل عليه العقل رداً لدلالة العقل والنقل معاً.

وإذا لم يمكن إثبات ما دل عليه العقل والنقل معاً، أوردها معاً عند التعارض، ولا القول بدلالة النقل وإبطال دلالة العقل، لزم إثبات ما دل عليه العقل، وتقديمه على دلالة النقل.

وفي تقرير هذا الأصل يقول الدكتور سليمان دنيا: (تمشياً مع قاعدة أن العقل أساس الدين، قرر علماء الإسلام أن ما يرد من النصوص الدينية مخالفاً لصريح العقل يعفي المكلف من الأمر باعتقاد ظاهره؛ لأن التكليف بما يخالف صريح العقل إرغام وجبر، ولا جبر في الإسلام ولا إرغام، وإذا لم يقع تكليف بما يخالف ظاهره صريح العقل فللمسلم الحق ـ بعد أن

(١) لبيان ضرورة تقييد الدلائل العقلية بالنصوص الشرعية في ذلك انظر: التمهيد لمبحث (دلالة العقل على مسائل الاعتقاد الغيبية) في الفصل الرابع من الباب الثالث.

رفع عنه إصر الإيمان بهذا الظاهر الذي ينافي صريح العقل ـ في أن يفوض الأمر في تحديد المراد بهذا النص إلى الله، كأن يقول: آمنت بما أراد الله من هذا النص، ولا حاجه بي إلى التقصي عن المراد منه، أو يميل بالنص إلى معنى يقبله العقل ويحتمله النص)[١].

وقولهم باستقلال العقل في الدلالة على أصول الاعتقاد، وأنه هو أساس قبول النصوص الشرعية إنما يقوم على اعتبار أن دلالة النقل خبرية محضة، وأن التسليم بدلالة النصوص الشرعية إنما يستند إلى تصديق النبي ﷺ في الإخبار بها.

ومعلوم أن من النصوص ما يستند التسليم به إلى تصديق النبي ﷺ، وهذا فيما يتعلق بالحقائق الغيبية المحضة التي لا يمكن العلم بها إلا بدلالة الوحي.

لكن المطالب التي يمكن أن يدل عليها العقل لا بد أن يرد في النصوص ما يتضمن الدلالة العقلية عليها بحيث لا تكون خبرية محضة، وهذا ثابت باستقراء تلك المطالب.

وفي ذلك يقول الإمام ابن تيمية: (اعلم أن عامة مسائل أصول الدين الكبار، مثل الإقرار بوجود الله وبوحدانيته، وعلمه وقدرته ومشيئته وعظمته والإقرار بالثواب وبرسالة محمد ﷺ، وغير ذلك مما يعلم بالعقل، قد دل الشارع على أدلته العقلية.

وهذه الأصول التي يسميها أهل الكلام العقليات، وهي ما تعلم بالعقل فإنها تعلم بالشرع، لا أعني بمجرد إخباره، فإن ذلك لا يفيد العلم إلا بعد العلم بصدق المخبر، فالعلم بها من هذا الوجه موقوف على ما يعلم بالعقل من الإقرار بالربوبية والرسالة، وإنما أعني بدلالته وهدايته.

---

(١) التفكير الفلسفي الإسلامي: الدكتور سليمان دنيا (ص٢٢٢).

. . . وما دل الشارع عليه ينتظم جميع ما يحتاج إلى علمه بالعقل، وجميع الأدلة والبراهين وأصول الدين ومسائل العقائد.

بل قد تدبرت عامة ما يذكره المتفلسفة والمتكلمين من الدلائل العقلية فوجدت دلائل الكتاب والسنة تأتي بخلاصته صافية عن الكدر، وتأتي بأشياء لم يهتدوا إليها، وتحذف ما وقع منهم من الشبهات والأباطيل مع كثرتها واضطرابها)[١].

ومقتضى كون العقليات هي أصل السمعيات عند هؤلاء المتكلمين هو أن دلالة النصوص الشرعية لا تقبل بمجرد ثبوت النصوص، بل لا بد مع ذلك من إمكان دلالتها عقلاً.

ولهذا تجد في كل مسألة ثبتت بنص شرعي قولهم في الاستدلال لقبولها: ممكن أخبر به الصادق.

يقول الباقلاني في مستند قبول ما يسمونه السمعيات: (كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، ورد الروح إلى الميت عند السؤال ونصب الصراط والميزان، والحوض، والشفاعة للعصاة من المؤمنين، كل ذلك حق وصدق ويجب الإيمان والقطع به لأن ذلك غير مستحيل في العقل)[٢].

ويقول صاحب المواقف: (جميع ما جاء به الشرع من الصراط، والميزان والحساب، وقراءة الكتب، والحوض المورود، وشهادة الأعضاء حق. والعمدة في إثباتها إمكانها في نفسها، إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته، مع إخبار الصادق عنها)[٣].

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٩/ ٢٣٠ ـ ٢٣٢).
(٢) الإنصاف، للباقلاني (ص٧٨).
(٣) المواقف، للإيجي (ص٣٨٣).

ويقول الغزالي: (كلما ورد السمع به ينظر فإن كان العقل مجوزاً له وجب التصديق به قطعاً إن كانت الأدلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق إليها احتمال، [وإلا][١] وجب التصديق بها ظناً إن كانت ظنية)[٢]، ثم أخذ في الاستدلال على بعض ما دلت عليه النصوص فقال في الاستدلال لثبوت الحشر: (قد دلت عليه القواطع الشرعية، وهو ممكن بدليل الابتداء)[٣] وقال عن عذاب القبر: (وأما عذاب القبر فقد دلت عليه قواطع الشرع... وهو ممكن فيجب التصديق به)[٤]. وقال عن الميزان: (وأما الميزان فهو أيضاً حق وقد دلت عليه قواطع السمع، وهو ممكن فوجب التصديق به)[٥]. وقال عن الصراط: (وأما الصراط فهو أيضاً حق، والتصديق به واجب لأنه ممكن)[٦].

وحاصل هذا الأصل عند المتكلمين أن العقل حاكم على النقل بإطلاق، وأن النص وإن كان ثابتاً لا يمكن قبول دلالته إلا بشرط إمكانه العقلي.

وهذا يتناقض مع أصل التسليم بصدق النبي ﷺ، فإنا إذا اعتقدنا أن النبي ﷺ صادق، وجب أن نسلم بكل ما أخبر به دون تقييد ذلك بالإمكان العقلي، وإلا لزم من ذلك إمكان أن يرد في الكتاب والسنة ما هو باطل في نفسه، مع تحقق ثبوته بطريق النقل، بحيث لا يمكن العلم ببطلانه إلا من جهة عدم إمكانه في العقل.

---

(١) ليست في الأصل، والسياق يقتضي إضافتها.
(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي (ص١٣٢).
(٣) المرجع السابق (ص١٣٣ ـ ١٣٧).
(٤) المرجع السابق، ونفس الصفحات.
(٥) المرجع السابق، ونفس الصفحات.
(٦) المرجع السابق، ونفس الصفحات.

ويلزم من اشترط في التصديق بما أخبر به النبي ﷺ أن يكون ممكناً عنده وإلا لم يقبله ألا يكون قد صدق أنه نبي؛ لأن النبي لا يخبر إلا بما هو حق، وهذا الشرط يستلزم أن النبي قد يخبر بالمحال، بحيث لا يمكن معرفة الحق من الباطل بمجرد خبر الرسول الثابت عنه، بل لا بد مع ذلك من دلالة العقل على إمكانه، وهذا منهج في غاية التناقض، إذ كيف تمكنه الشهادة بصدق من يمكن أن يخبر بما هو باطل، فإما أن يكون صادقاً مطلقاً فلا يكون في خبره باطل أصلاً، وإما أن يمكن إخباره بالباطل فلا يكون صادقاً مطلقاً، وحينئذ لا يمكن أن يكون نبياً.

وفي تقرير هذا الأصل يقول الإمام ابن تيمية: (من أقر بصحة السمع وأنه علم صحته بالعقل لا يمكن أن يعارضه بالعقل البتة؛ لأن العقل عنده هو الشاهد بصحة السمع، فإذا شهد مرة أخرى بفساده كانت دلالته متناقضة، فلا يصح لا لإثبات السمع ولا لمعارضته.

فإن قيل: أنا أشهد بصحة ما لم يعارض العقل.

قيل: هذا لا يصح لوجوه:

أحدها: أن الدليل العقلي دل على صدق الرسول وثبوت ما أخبر به مطلقاً، فلا يجوز أن يكون صدقه مشروطاً بعدم المعارض.

الثاني: أنه إذا جوزت عليه أن يعارضه العقل الدال على فساده لم تثق بشيء منه، لجواز أن يكون في عقل غيرك ما يدل على فساده، فلا تكون قد علمت بعقلك صحته البتة، وأنت تقول: إنك علمت صحته بالعقل.

الثالث: أن ما يستخرجه الناس بعقولهم أمر لا غاية له، سواء كان حقاً أو باطلاً.

... ومن قال أنا أقر من الصفات بما لم ينفه العقل، أو أثبت من

السمعيات ما لم يخالفه العقل لم يكن لقوله ضابط، فإن تصديقه بالسمع مشروط بعدم جنس لا ضابط له ولا منتهى.

. . . ففي الجملة: لا يكون الرجل مؤمناً حتى يؤمن بالرسول إيماناً جازماً، ليس مشروطاً بعدم معارض، فمتى قال: أؤمن بخبره إلا أن يظهر له معارض يدفع خبره لم يكن مؤمناً به. فهذا أصل عظيم تجب معرفته، فإن هذا الكلام هو ذريعة الإلحاد والنفاق. . .)[١].

وإذا كان قول المتكلمين بتقديم العقل على النقل، وأن العقليات هي أصل السمعيات إنما يستند إلى ظنهم أن النصوص لا تتضمن الحجة العقلية على أصول الاعتقاد، وأن ذلك مما يستقل به العقل، فلا بد للرد عليهم من بيان ما تضمنته النصوص من الدلالة العقلية على تلك الأصول وكفايتها في ذلك، لا بقول عام وإنما بالتفصيل في كل مسألة[٢].

* * *

وأما الأصل الثالث من أصول المتكلمين في قضية العلاقة بين العقل والنقل فهو قولهم بأنه لا بدَّ مع تقديم العقل على النقل من تأويل النصوص المخالفة لأصولهم العقلية إذا أمكن التأويل. وإن لم يمكن تأويل النصوص فلا بدَّ من تفويض معانيها، والغاية من ذلك أن تكون أصولهم العقلية سالمة من معارضة النصوص، إما بصرفها عن معانيها الظاهرة إلى معان توافق أصولهم، وإما باعتقاد أن تلك النصوص من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله تعالى.

والتأويل أو التفويض هو النتيجة الحتمية لمنهجهم، حيث إن تلك النصوص معارضة لما هو عندهم قواطع عقلية، وإذا لم يمكن أن يتعارض

---

(١) درء التعارض، لابن تيمية (١/ ١٧٧ ـ ١٧٨).

(٢) سيأتي تفصيل القول في ذلك في مبحث: (دلالة العقل على مسائل الاعتقاد الغيبية) في الفصل الرابع من الباب الثالث.

القطعيان لم يمكن أن تكون النصوص المخالفة لأصولهم العقلية قطعية.

وإذا انتفى أن تكون النصوص الشرعية المخالفة لأصولهم قطعية فلا بدَّ أن تكون ظنية، إما في ثبوتها وإما في دلالتها.

وتقتضي ظنية الثبوت للنصوص الشرعية أن يعتقد أنها غير ثابتة عن الرسول ﷺ، ولذلك فلا ينبغي النظر في معانيها من حيث هي معارضة لأصولهم العقلية فلا تؤول ولا تفوض لأنها غير ثابتة أصلاً، وأما إذا كانت النصوص الشرعية المخالفة لأصولهم ثابتة، فتكون ظنية من جهة دلالتها، وحينئذ لا بد أن تؤول أو تفوض.

فالكلام معهم في هذا الأصل يدور على أمرين وهما:

١ ـ ظنية الثبوت للنصوص الشرعية.

٢ ـ ظنية الدلالة للنصوص الشرعية.

* * *

فأما موقفهم من ظنية الثبوت للنصوص الشرعية فيتعلق بأحاديث الآحاد خاصة، حيث إن نصوص القرآن قطعية الثبوت، بحيث لا يمكن القدح فيها وكذلك المتواتر من الأحاديث، وهي ما استحال أن تكون مكذوبة على النبي ﷺ لانتفاء تواطأ ناقليها على الكذب.

وفي حد المتواتر يقول القاضي عبد الجبار في تقسيمه للأخبار: (ما يعلم صدقه اضطراراً فكالأخبار المتواترة. نحو الخبر عن البلدان والملوك، وما يجري هذا المجرى، ونحو خبر من يخبرنا أن النبي ﷺ كان يتدين بالصلوات الخمس، وإيتاء الزكاة والحج إلى بيت الله الحرام، وغير ذلك، فإن ما هذا سبيله يعلم اضطراراً)[١].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار (ص٧٦٨).

وفي تعريفه يقول البغدادي: (المتواتر هو الذي يستحيل التواطؤ على وضعه، وهو موجب للعلم الضروري بصحة مخبره)[١].

ويبقى بعد ذلك أحاديث الآحاد، وهي غالب السنَّة، وموقفهم منها أنها ظنية الثبوت، وقد رتبوا على ذلك القول بعدم الاعتماد عليها في مسائل الاعتقاد، وأنها إذا خالفت أصولهم العقلية كانت مردودة، وقد يتأولونها مع ذلك، وقد يكتفون بمجرد كونها مردودة. وتأويلهم لها لا يستلزم إمكان ثبوتها، وإنما من باب أنها لا تخالف أصولهم ولو على فرض كونها ثابتة.

وفي بيان الموقف من حجية حديث الآحاد في مسائل الاعتقاد يقول القاضي عبد الجبار: (إن كان مما طريقه الاعتقادات ينظر، فإن كان موافقاً لحجج العقول قبل واعتقد موجبه، لا لمكانه بل للحجة العقلية، وإن لم يكن موافقاً لها فإن الواجب أن يرد ويحكم بأن النبي لم يقله، وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف، فأما إذا احتمله فالواجب أن يتأول)[٢].

ويقول الجويني في ذلك عند كلامه عن الأحاديث الواردة في الصفات: (وأما الصفات التي يتمسكون بها فآحاد لا تفضي إلى العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغاً، لكنا نومئ إلى تأويل ما دون منها في الصحاح)[٣].

ويقول أيضاً: (ما يصح في الصحاح من الآحاد لا يلزم تأويله إلا أن نخوض فيه مسامحين، فإنه إنما يجب تأويل ما لو كان نصاً لأوجب العلم)[٤].

(١) أصول الدين، للبغدادي (ص١٢).
(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار (ص٧٧٠).
(٣) الإرشاد، للجويني (ص١٦١).
(٤) الشامل، للجويني (ص٥٦١).

وقد سلك بعض المتكلمين في رد أحاديث الآحاد مسالك شنيعة، ومن ذلك ما ذهب إليه الرازي حيث عقد الفصل الحادي والثلاثين من كتابه أساس التقديس في (كلام كلي في أخبار الآحاد) وافتتحه بقوله: (نقول: أما التمسك بخبر الواحد في معرفة الله تعالى فغير جائز).

ثم ذكر في الاستدلال لذلك وجوهاً، منها: أن تلك الأحاديث مظنونة. ومنها: أن الصحابة قد طعن بعضهم في بعض فلا تقبل روايتهم، ومنها: أن الملاحدة وضعوا أحاديث قبلها المحدثون لسلامة قلوبهم، ومنها: أن في تلك الأحاديث ما يقدح في الله ويقصد بذلك أحاديث الصفات، ومنها: أن رواة تلك الأحاديث لا يمكن أن يحفظوا ما سمعوه بلفظه، لأنهم إنما رووها بعد أزمنه طويلة من سماعهم لها. وفصل في شرح ذلك بما لا أسمح لنفسي بنقله هنا.

وقد ختم قوله بعد هذه الأوجه التي هي كلها في غاية الشناعة فقال: (واعلم أن هذا الباب كثير الكلام. إلا أن القدر الذي أوردناه كاف في أنه لا يجوز التمسك في أصول الدين بأخبار الآحاد)[١].

* * *

وأما أهل السنة فلا يردون أحاديث الآحاد لمجرد كونها آحاداً، بل يقبلونها إذا تحققت فيها شروط تقتضي ثبوتها عن النبي ﷺ، إذ كون الحديث من الآحاد وليس من المتواتر لا يستلزم عدم ثبوته، بل غالب الأحاديث الصحيحة إنما هي أحاديث آحاد.

وقبول المحدثين لأحاديث الآحاد لا يعني عندهم قبول خبر كل واحد كما يشنع بذلك علماء الكلام، حتى ذكر الآمدي أن الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه يقول بأن خبر الواحد يفيد العلم من غير قرينة[٢]، وقد

(١) انظر: أساس التقديس، للرازي (ص٢١٥ ـ ٢١٩).
(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (١/ ٢٣٤).

عد الإمام ابن القيم ذلك من الكذب الصريح على الإمام أحمد[١].

ومن المعلوم بالضرورة أن خبر الواحد قد يكون صدقاً وقد يكون كذباً، وأنه لا يفيد العلم لذاته، وإنما يترجح العلم بصدقه بقرينة تدل عليه، ولهذا اشترط علماء الحديث في راوي الحديث أن يكون عدلاً ضابطاً وإلا لم تقبل روايته، وأن يتصل بذلك السند إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة. ثم إنهم بعد ذلك ينظرون في المتابعات والشواهد، فيحكمون على الحديث بالصحة أو الضعف بتتبع طرقه، وقد يختلفون في تصحيح حديث أو تضعيفه، لكن وفق منهج دقيق منضبط، لا بمجرد التحاكم إلى موافقة دلالة العقل كما هو مذهب المتكلمين.

ولهذا كان الصحيح الذي عليه جماهير المحدثين أن رواية مجهول الحال الذي لم يعرف بجرح ولا تعديل غير مقبولة لمجرد عدم جرحه، بل يتوقف في الحكم على روايته حتى ينظر في حاله. وفي ذلك يقول الحافظ ابن حجر: (التحقيق أن رواية المستور ونحوه مما فيه الاحتمال لا يطلق القول بردها ولا قبولها، بل هي موقوفة إلى استبانة حاله)[٢].

وإذا كان الراوي مقبول الرواية فلا فرق في قبول روايته بين كونها في أحاديث العقائد أو أحاديث الأحكام، بل هو مقبول الرواية مطلقاً. ولا حجة لمن فرق في قبول أحاديث الآحاد بين العقائد والأحكام، إذ هي كلها من دين الله، ومن قبل حكماً شرعياً بأحاديث الآحاد فقد اعتقد بموجبه، فلا بد أن يكون قد أفاده العلم، فكذلك في العقائد يكون حديث الآحاد إذا صح مقبولاً مفيداً للعلم.

يقول الإمام الشافعي: (إذا حدث الثقة عن الثقة حتى ينتهي إلى رسول الله ﷺ فهو ثابت عن رسول الله ﷺ)[٣].

---

(١) انظر: مختصر الصواعق المرسلة، لابن القيم (٢/ ٤٤٥).
(٢) نزهة النظر شرح نخبة الفكر، لابن حجر (ص٥٠).
(٣) الأم، للشافعي (٧/ ١٧٧).

ويقول أيضاً: (لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد)[١].

وسئل الإمام أحمد فقيل له: (ها هنا إنسان يقول: إن الخبر يوجب عملاً ولا يوجب علماً. فعابه، وقال: ما أدري ما هذا؟)[٢].

ويقول الإمام ابن عبد البر عن أحاديث الآحاد الواردة في صفات الله تعالى: (ما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كله أو نحوه يسلم له ولا يناظر فيه)[٣].

ويحكي عن أهل الفقه والأثر موقفهم من ذلك فيقول: (كلهم يدين بخبر الواحد العدل في الاعتقادات، ويعادي ويوالي عليها، ويجعلها شرعاً وديناً في معتقده، على ذلك جماعة أهل السنة)[٤].

ويقول الإمام ابن حزم: (خبر الواحد العدل عن مثله مبلغاً إلى رسول الله ﷺ حق مقطوع به، موجب للعمل والعلم معاً)[٥].

وفي بيان منهج أهل السنة والرد على المتكلمين في هذه القضية يقول الشيخ الشنقيطي: (اعلم أن التحقيق الذي لا يجوز العدول عنه أن أخبار الآحاد الصحيحة كما تقبل في الفروع تقبل في الأصول. فما ثبت عن النبي ﷺ بأسانيد صحيحة من صفات الله يجب إثباته واعتقاده على الوجه اللائق بكمال الله وجلاله.

وبهذا تعلم أن ما أطبق عليه أهل الكلام ومن تبعهم من أن أخبار الآحاد لا تقبل في العقائد، ولا يثبت بها شيء من صفات الله، زاعمين أن

---

(١) الرسالة، للشافعي (ص٤٥٧ ـ ٤٥٨).
(٢) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى (٣/ ٨٩٩).
(٣) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر (٢/ ١١٧ ـ ١١٨).
(٤) التمهيد، لابن عبد البر (١/ ٨).
(٥) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم (١/ ١٢٤).

أخبار الآحاد لا تفيد اليقين، وأن العقائد لا بد فيها من اليقين باطل لا يعول عليه، ويكفي في ظهور بطلانه أنه يستلزم رد الروايات الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ بمجرد تحكيم العقل)[1].

ومن جميع ما تقدم يظهر أنه يلزم قبول أحاديث الآحاد إذا صحت، وأنه لا فرق في ذلك بين العقائد والأحكام، وأن القول بعدم قبولها يتنافى مع كمال الدين وحفظه، إذ هي من الوحي، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣ ـ ٤]، وإنما يعلم أن الحديث مما ثبت نقله عن النبي ﷺ بالنظر في حال رواته وعدم الشذوذ في متنه بالنظر إلى نصوص الشريعة، لا بالتحاكم إلى دلالة العقل التي لا ضابط لها، مع أنا نعلم يقيناً أنه لا يمكن أن يخالف حديث صحيح صريح الدلالة العقلية، وإن كان قد يرد من الأحاديث ما تحار العقول في تصوره، فالنصوص الشرعية لا يمكن أن يكون فيها ما تستحيله العقول وإن كان فيها ما تحار فيه العقول.

* * *

وإذا تقرر بطلان قول المتكلمين بظنية ثبوت أحاديث الآحاد فيبقى النظر في قولهم بأن **النصوص الشرعية الثابتة ظنية الدلالة**.

وذلك أن القدح في النصوص الشرعية إذا لم يمكن من جهة القول بظنية ثبوتها؛ كنصوص القرآن والمتواتر من السنة لم يبق لهم إلا أن يقدحوا فيها من جهة أنها ليست قطعية الدلالة، فلا تكون دلالتها الظاهرة معارضة لأصولهم العقلية، بل تؤول إلى ما يوافق أصولهم، وإن لم يمكن التأويل فوضت النصوص الشرعية، لأن المعنى الظاهر عندهم غير قطعي الدلالة، بل هو مظنون، فيبقى المعنى المراد غير معلوم لنا، وإن كان معلوماً لله تعالى.

وقد بنى المتكلمون قولهم بظنية الدلائل النقلية على أنها لفظية،

---

(١) مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي (ص١٠٤ ـ ١٠٥).

ورتبوا على ذلك أنه لا يصح الجزم بمعنى واحد للفظ، بحيث لا يحتمل غيره، بل يكون للفظ الواحد أكثر من معنى، وإذا تعددت المعاني للفظ الواحد لم يكن قطعي الدلالة بل يكون ظنياً.

وقد انتهوا إلى القول بأن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين؛ لأن الجزم بدلالتها غير ممكن، لتوقفه على تحقق شروط، ثم استدلوا على أن الجزم بتحقق تلك الشروط غير ممكن، فتبقى دلالة النقل ظنية، وإذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين.

ويشرح الرازي سبب نفي اليقين عن الدلائل النقلية عندهم فيقول: (إن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين.... وتقريره: أن التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على أمور عشرة، وكل واحد منها ظني، والموقوف على الظني ظني. ينتج: أن التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين)[١].

ثم ذكر تلك الأمور العشرة، وبين وجه توقف اليقين في الدلائل النقلية على اليقين في كل منها، ثم بين أنها كلها ظنية[٢]، وانتهى بعد كل ذلك إلى القول: (فثبت بهذه الوجوه العشرة أن الدلائل اللفظية لا تفيد إلا الظن... والتمسك بالدليل الظني في المطلوب اليقيني باطل قطعاً.

فهذا تقرير البحث عن قولنا: التمسك بالدلائل اللفظية في المطالب اليقينية لا يجوز)[٣].

وقد قيد الرازي في بعض كتبه ما يمكن أن يفيد اليقين من النصوص الشرعية فذكر ما دلت عليه المشاهدة أو التواتر، لكون دلالتهما قطعية، لا لمجرد دلالة النص لذاتها[٤].

---

(١) المطالب العالية، للرازي (٩/ ١١٣ ـ ١١٤).
(٢) انظر تفصيل هذه الوجوه عنده في نفس المرجع السابق (٩/ ١١٤ ـ ١١٨).
(٣) المرجع السابق (٥/ ١١٨).
(٤) انظر مثلاً: الأربعين في أصول الدين (ص٤٢٦).

وقد اختصر صاحب المواقف هذه الوجوه فقال: (الدلائل النقلية هل تفيد اليقين؟ قيل: لا، لتوقفه على العلم بالوضع والإرادة، والأول إنما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف، وأصولها تثبت برواية الآحاد وفروعها بالأقيسة، وكلاهما ظنيان.

والثاني يتوقف على عدم النقل، والاشتراك، والمجاز، والإضمار والتخصيص والتقديم والتأخير، والكل لجوازه لا يجزم بانتفائه، بل غايته الظن.

ثم بعد الأمرين لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي، إذ لو وجد لقدم على الدليل النقلي قطعاً... فقد تحقق أن دلالتها تتوقف على أمور ظنية فتكون ظنية لأن الفرع لا يزيد على الأصل في القوة)[١].

ثم ذكر صاحب المواقف بعد ذلك أن الدلائل النقلية قد تفيد اليقين واشترط أن تكون تلك القرائن (مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات)[٢].

وهذا يعني أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين لذاتها وإنما بقرينة، وذكر من أمثلة ذلك (أنا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها اليوم، والتشكيك فيه سفسطة)[٣].

ثم استدرك فبين أن إفادة الدلائل النقلية لليقين على هذا القول إنما تكون في غير العقليات، وأن (في إفادتها اليقين في العقليات نظر؛ لأنه مبني على أنه هل يحصل بمجردها الجزم بعدم المعارض؟ وهل للقرينة مدخل في ذلك؟ وهما مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه)[٤].

وحاصل هذا القول ـ بعد التقييد الذي ذكروه ـ أن الدلائل النقلية لا

---

(١) المواقف، للإيجي (ص٤٠).
(٢) المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٣) المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٤) المرجع السابق، ونفس الصفحة.

تفيد اليقين إلا في الألفاظ المعلوم اليقين فيها من جهة المشاهدة أو التواتر، لكونهما مقتضى العلم الضروري. لكن ذلك أيضاً مقيد بعدم المعارض العقلي؛ وأما أن تكون دلالة النقل معلومة من ظاهر النص، أو مع وجود المعارض العقلي فهذا مما لا يمكن عندهم.

لكن إذا علمنا أن أساس الخلاف مع المتكلمين في دلالة النقل وإفادته لليقين إنما هي فيما تتعارض فيه دلالة النقل مع أصولهم العقلية، لم يكن بين إطلاق القول بعدم إفادة الدلائل النقلية لليقين وبين التقييد الذي ذكروه كبير فرق.

وإنما الفرق بينهما في أن القول بالإطلاق يقتضي التشكيك في دلالة النصوص بالكلية، بينما يدل التقييد بما دلت المشاهدة أو التواتر على معناه، على أن اليقين فيما كان كذلك لا يتعلق بدلالة النصوص لذاتها، وإنما يستند إلى ضرورة خارجة عنها وهي دلالة التواتر، وشهادة الحواس، وهما من المقدمات اليقينية في المنطق الأرسطي(١).

وما ذكره هؤلاء من القول بظنية الدلائل النقلية، وأنها لا تفيد اليقين لذاتها يتضمن أن الله تعالى قد أنزل على رسوله ﷺ ما لا يمكن التحقق من مراد الله به، وأن الرسول ﷺ قد بلغ الأمة ألفاظاً لم يبين لهم معانيها، وأن الصحابة رضي الله عنهم لم يكونوا يعلمون المراد بنصوص الكتاب والسنة، وإنما نقلوا إلينا ألفاظاً محتملة لمعاني متباينة، وكل هذا مما يعلم بطلانه بالضرورة، ويكفي في رده مجرد تصوره على حقيقته، ولا يجادل فيه إلا جاحد للضروريات.

فالقرآن كتاب مبين، ولا يمكن أن يكون ظني الدلالة، ولهذا وصف الله القرآن في فواتح كثير من السور بأنه مبين. كما قال تعالى: ﴿الٓر تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝١ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢﴾ [يوسف: ١ ـ ٢]، وقال تعالى: ﴿الٓر تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَقُرْءَانٍ

(١) انظر: البصائر النصيرية، للساوي (ص٢٢٠ ـ ٢٢٢).

مُّبِينٍ ﴿١﴾﴾ [الحجر: ١]، وقال تعالى: ﴿طسٓۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡقُرۡءَانِ وَكِتَابٖ مُّبِينٍ ﴿١﴾﴾ [النمل: ١]، وقال تعالى: ﴿حمٓ ﴿١﴾ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ﴿٢﴾﴾ [الدخان: ١ ـ ٢].. ونحو ذلك من الآيات.

كما وصف الله آيات القرآن بأنها بينات، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ءَايَٰتِۢ بَيِّنَٰتٖۖ وَمَا يَكۡفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴿٩٩﴾﴾ [البقرة: ٩٩]، وقال تعالى: ﴿بَلۡ هُوَ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ فِي صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَۚ﴾ [العنكبوت: ٤٩]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٖ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا ٱئۡتِ بِقُرۡءَانٍ غَيۡرِ هَٰذَآ أَوۡ بَدِّلۡهُۚ﴾ [يونس: ١٥].. والآيات في هذا المعنى كثيرة.

وإذا كان في القرآن ما يحتاج إلى بيان فإن الرسول ﷺ لا بد أن يبينه كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ [النحل: ٤٤].. والآيات في هذا المعنى كثيرة.

وبيان الرسول ﷺ للقرآن ليس بمجرد تبليغه كما أنزل، وإنما ببيان معانيه بحيث لا يكون في القرآن ما يحتاج إلى بيان إلا وقد بينه ﷺ. فمن ادعى أن القرآن ظني الدلالة فقد عارض ما أخبر الله به عن كتابه أنه مبين، وعن رسوله ﷺ أنه مبين للقرآن. وعارض الحكمة من إنزال القرآن وإرسال الرسول ﷺ إذا كان كل ما يبلغنا من ذلك ظني الدلالة، ومن زعم هذا الزعم فقد سد على نفسه باب الفهم للكتاب والسنة والهداية بهما.

وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم يفهمون المراد بنصوص الكتاب والسنة، ولم يفت على جميعهم من ذلك شيء، وإن كان قد يفوت أحدهم ما يكون عند غيره.

وقد كانوا يتدارسون القرآن ويتعلمون تفسيره، كما قال أبو عبد الرحمٰن السلمي: (حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل. قالوا: فتعلمنا القرآن

والعلم والعمل)[١].

وقال مجاهد: (عرضت القرآن على ابن عباس من أوله إلى آخره مرات أقف عند كل آية وأسأله عنها)[٢].

وقال الحسن البصري: (ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم في ماذا أنزلت وماذا عنى بها)[٣].

وقد كان سلف الأمة يتعلمون المراد بنصوص الكتاب والسنة، ولا يفرقون في ذلك بين نصوص الصفات وغيرها. ولا يردون شيئاً من ذلك بالتأويل عن معانيها الظاهرة. وهذا معنى قول من قال منهم كأحمد بن حنبل وسفيان الثوري في آيات الصفات: (قراءتها تفسيرها)[٤].

قال الإمام الذهبي: (يعني: أنها بينة واضحة في اللغة، لا يبتغي بها مضايق التأويل والتحريف)[٥].

وعلى هذا يكون ظاهر نصوص الصفات معلوماً، والمقصود به ما يتبادر إلى الذهن من المعنى لظهوره ووضوحه، إذ ليس للنصوص معاني باطنه تخالف معانيها الظاهرة[٦].

ولا يلزم من ذلك ما يظنه المتكلمون من أن ذلك يستلزم التشبيه؛ لأن ظاهر النصوص عندهم هو المشابهة بين الخالق والمخلوق، وأن إثبات الصفات لله على ظاهر النص هو بمعنى إثباتها لله كما هي للمخلوق.

وهذا المعنى باطل، بل يجب إثبات الصفات لله على المعاني الظاهرة

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٣٠٨).
(٢) المرجع السابق (١٣/ ٢٨٤).
(٣) المرجع السابق، ونفس الجزء والصفحة.
(٤) انظر: شرح أصول أهل الاعتقاد، للالكائي (١/ ١٥٦)؛ والعلو، للذهبي (ص١٥٢).
(٥) العلو، للذهبي (ص١٥٣).
(٦) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ٣٥٦ ـ ٣٥٧).

للنصوص، مع نفي مشابهة الله لمخلوقاته، وليس في ذلك تعارض؛ لأن إثباتنا لصفات الله إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، وإثبات الصفة لله والعلم بمعناها لا يستلزم العلم بكيفية الصفة، والوقوع في التشبيه إنما يكون بإثبات كيفية لصفات الله تشابه كيفيات صفات المخلوقين، لا في مجرد إثبات الصفة الذي يقتضي العلم بمعناها.

ولا يقال هنا إن المتأول إنما أخذ بأحد المعاني المحتملة في اللغة، فيكون تأويله سائغاً؛ بل لا بد من الأخذ بظاهر النصوص، والالتزام بالبيان النبوي لها، وما كان عليه الصحابة ﭬ، ومن خالف في ذلك فلا بد أن يكون ما ذهب إليه باطلاً.

وأهل التأويل إنما تركوا المعاني الظاهرة إلى المعاني المرجوحة؛ لأن إثبات المعاني الظاهرة يستلزم التشبيه عندهم، لا لأن ما ذهبوا إليه تحتمله اللغة، وأنهم بذلك يفهمون النصوص وفق الوضع اللغوي. بل هم يعترفون أن ما ذهبوا إليه من التأويل هو في الأصل معاني مرجوحة، وأن المعنى الظاهر هو المعنى الراجح، وعندهم أن المعنى الظاهر هو الحقيقة، وأن التأويل يكون إلى المجاز، وإذا انتفت الشبهة التي لأجلها تأولوا النصوص لم يصح أن يقدموا المعاني المرجوحة على المعاني الظاهرة الراجحة.

ولهذا لم يؤثر عن الصحابة ﭬ أنهم اختلفوا في شيء من معاني الصفات أدنى اختلاف، أو تأولوها على غير معانيها الظاهرة[١]. فعلم أنه ليس لأحد أن يأخذ بأي معنى يحتمله اللفظ وإن كان مرجوحاً، بدعوى أن نصوص الكتاب والسنة إنما تفهم بلغة العرب، وأنه لا يلزم التقيد بمعنى معين وإن كان ظاهراً إذا كان غيره محتملاً في اللغة.

بل لا بد من الإيمان بمراد الله تعالى ورسوله ﷺ من النصوص على

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٢٥٢).

ظواهرها وفق ما بينه النبي ﷺ، وما كان عليه الصحابة ﵃. وأن الحق هو في موافقة ما كانوا عليه؛ لأنهم هم الذين فهموا مراد الله ورسوله وبلغوه إلى الأمة كما فهموه، وأن ما يذهب إليه أهل التأويل من معاني النصوص لو كان حقاً لكان الصحابة ﵃ أولى به وأسبق إليه.

وبهذا الرد الإجمالي يعلم بطلان ما ذهب إليه من يقول بأن دلالة النقل ظنية. وأما تفاصيل هذه المسألة ولوازمها فمما لا يمكن الإحاطة به هنا.

وإذا علم بطلان هذه القاعدة علم بطلان الوجوه العشرة التي ذكروها في الاستدلال لقولهم بظنية الدلائل النقلية، وما رتبوه على ذلك من تسويغ التأويل[١].

* * *

وأما التفويض فهو قرين التأويل، وشبهة القول بهما واحدة، وهي دعوى معارضة المعنى الظاهر للنص لما هو عندهم قاطع عقلي، إذ إن المعاني الظاهرة لنصوص الصفات إنما تدل عندهم على التشبيه.

ولا فرق بين المتأول والمفوض إلا أن المتأول مع نفيه للمعنى الظاهر والذي هو الحق يثبت للنص معنى باطلاً يعلم أنه مرجوح في الأصل، وأما المفوض فلا يثبت ذلك المعنى الباطل للنص، وإن اشترك مع المتأول في نفي المعنى الحق، والشبهة عندهم في ذلك واحدة.

ولذا قرر صاحب المواقف أن التفويض تأويل على جهة الإجمال ويقابله التأويل التفصيلي، بناء على قاعدتهم في أن النصوص المخالفة لأصولهم المحدثة (ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات)[٢] كما يقول. ولهذا

---

(١) ذكر الإمام ابن القيم في رد هذا القول وأدلته ثلاثةً وسبعين وجهاً، وذكر أنه نقلها عن شيخ الإسلام ابن تيمية، ولم أجدها في شيء من كتبه المطبوعة، ولعلها في شرح محصل الرازي المفقود. وانظر: الصواعق المرسلة (٢ ـ ٦٣٣ ـ ٧٩٤).

(٢) المواقف، للايجي (ص٢٧٢ ـ ٢٧٣).

أطلق على الاستدلال بالمعاني الظاهرة لنصوص الصفات (الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسيم من الآيات والأحاديث)[١].

ويترتب على القول بأن نصوص الصفات مما لا يعلم معانيها إلا الله أن الرسول ﷺ لم يعلم معانيها، وإلا فكيف يعلمها ثم يكتمها؟ وأن الصحابة ﵃ لم يكونوا يعلمون المراد بها، ولم يسألوا عنها مع ذلك، وأنه لا يمكن لأحد أن يعلمها، ولا شك أن هذا تعطيل لتلك النصوص.

ولا بد هنا من التفريق بين التفويض لكيفية الصفة وتفويض معناها، فإنه لا يعلم كيفية صفات الله إلا الله، وأما معانيها فهي معلومة، وقد (كان السلف يقولون: إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه وإن علمنا تفسيره ومعناه)[٢].

وهذا هو ما تقرر من قول السلف في نصوص الصفات أمرّوها كما جاءت. فهم لا يقصدون عدم إثبات معانيها الظاهرة كما يظن من يدعي ذلك من المتكلمين وأتباعهم[٣]. بل إنما أرادوا بإمرارها كما جاءت الرد على هؤلاء المؤولة والمفوضة، الذين لا يمرونها على معانيها الظاهرة، وإنما يتأولونها أو يفوضونها.

وفي بيان المقصود بهذا الإطلاق عند السلف يقول الإمام ابن تيميه: (قول ربيعة ومالك: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب موافق لقول الباقين: أمروها كما جاءت بلا كيف، فإنما نفوا علم الكيفية ولم ينفوا حقيقة الصفة، ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه على ما يليق بالله لما قالوا: أمروها كما جاءت بلا كيف، فإن الاستواء حينئذ لا يكون معلوماً بل مجهولاً بمنزلة حروف المعجم.

---

(١) المواقف، للايجي (ص٢٧٢ ـ ٢٧٣).
(٢) درء التعارض بين العقل والنقل، لابن تيمية (١/ ٢٠٧).
(٣) انظر مثلاً: إتحاف السادة المتقين، للزبيدي (٢/ ١١٠ ـ ١١١).

وأيضاً فإنه لا يحتاج إلى نفي الكيفية إذا لم يفهم عن اللفظ معنى، وإنما يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أثبت الصفات.

وأيضاً فإن من ينفي الصفات الخبرية أو الصفات مطلقاً لا يحتاج إلى أن يقول بلا كيف، فمن قال إن الله ليس على العرش لا يحتاج أن يقول بلا كيف، فلو كان مذهب السلف نفي الصفات في نفس الأمر لما قالوا: بلا كيف.

وأيضاً فقولهم: أمروها كما جاءت يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه فإنها جاءت ألفاظاً دالة على معاني، فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال: أمروا لفظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد، أو أمروا لفظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة. وحينئذ فلا تكون قد أُمرَّت كما جاءت، ولا يقال حينئذ بلا كيف، إذ نفي الكيف عما ليس بثابت لغو من القول)[١].

وبهذا يظهر أنه لا حجة للمفوض في نفي المعنى الظاهر إلا ما احتج به المؤول، وأنه لا حجة لهما إلا أن إثبات المعاني الظاهرة لنصوص الصفات يستلزم التشبيه، وإذا بطلت هذه الشبهة بطل ما قام عليها من التأويل والتفويض.

ولهذا قرر علماء أهل السنة أنه لا بد من إمرار نصوص الصفات كما جاءت مع نفي مشابهة الله لخلقه، وهذا هو المقصود بقولهم بلا كيف؛ لأن المشبهة إنما وقعوا في التشبيه من جهة إثبات كيفية لصفات الله تشابه صفات المخلوقين مع أن الواجب إثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات كيفية، كما أن المعطلة إنما وقعوا في التعطيل من جهة عدم إمرار نصوص الصفات كما جاءت، مع أن الواجب التسليم بمعانيها الظاهرة دون تأويل أو تفويض. فكانت هذه الجملة رداً على الطائفتين معاً.

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيميه (٥/ ٤١ ـ ٤٢).

الباب الثاني

المعرفة الفطرية ومجالاتها

ويشتمل على ثلاثة فصول وهي:

الفصل الأول: فطرية معرفة الله وتوحيده.

الفصل الثاني: فطرية التحسين والتقبيح.

الفصل الثالث: فطرية المبادئ الأولية.

تمهيد

الفطرة في اللغة هي: الخِلقة التي يكون عليها الإنسان في أول أمره. جاء في الصحاح: (الفطرة بالكسر: الخلقة. وقد فطره يفطُره بالضم فطراً؛ أي: خلقه... والفطر: الابتداء والاختراع، قال ابن عباس رضي الله عنهما: كنت لا أدري ما فاطر السمٰوات حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها. أي: أنا ابتدأتها)[١].

وجاء في لسان العرب: (الفطرة: الخلقة. أنشد ثعلب:

هون عليك فقد نال الغنى رجل   في فطرة الكلب لا بالدين والحسب.

والفطرة ما فطر الله عليه الخلق من المعرفة به. وقد فطره يفطُره بالضم فطراً. أي: خلقه)[٢].

وقال ابن الأثير في غريب الحديث: «(كل مولود يولد على الفطرة». الفطر: الابتداء والاختراع. والفطرة: الحالة منه كالجلسة والركبة، والمعنى أنه يولد على نوع من الجبلة والطبع المتهيئ لقبول الدين، فلو ترك عليها لاستمر على لزومها، ولم يفارقها إلى غيرها، وإنما يعدل عنه من يعدل لآفة من آفات البشر والتقليد)[٣].

(١) الصحاح، للجوهري (٢/ ٧٨١).
(٢) لسان العرب، لابن منظور (٥/ ٥٦).
(٣) النهاية في غريب الحديث (٣/ ٤٥٧).

وعلى هذا المعنى للفطرة جاءت آيات كثيرة؛ منها قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ١]، وقوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]، وقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا﴾ [الأنعام: ٧٩]، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلَّذِى فَطَرَنَا﴾ [طه: ٧٢].

فهذه الآيات وغيرها كثير تدل على أن المراد بالفطرة الخلقة، لأن الفاطر هو الخالق، فيكون المقصود بمقتضى الفطرة هو مقتضى الخلقة التي خلق الله الناس عليها قبل أن تنحرف عنه بالتغيير والتبديل. ولهذا شبه الرسول ﷺ المولود على الفطرة بالبهيمة حين تخلق مكتملة الخلق قبل أن تغير خلقتها بالجدع.

وعلى هذا يكون المقصود بالمعرفة الفطرية ما تقتضيه الخلقة التي خلق الله الناس عليها من المعارف الضرورية، بحيث يكون التسليم بها هو مقتضى الغريزة العقلية التي فطر الله الناس عليها، فلا يكون صدقها مستنداً إلى أدلة خارجة عنها، وإنما إلى مجرد تصورها. وليس المقصود بفطرية تلك المعارف أن تكون كامنة في النفس حاصلة للإنسان منذ ولادته، وإنما تكون حاصلة له بالقوة، بمعنى أنها المقتضى المباشر للغريزة العقلية. وهذا يقتضي من وجه آخر ألا تكون الفطرة هي مجرد القابلية لتلك المعارف؛ لأن مجرد قابلية الفطرة لها لا يقتضي تحققها على ما سيأتي تفصيله عند مناقشة الأقوال في ذلك.

وتشمل المعارف الفطرية عدة مجالات وهي:

١ ـ ما يتعلق بمعرفة الله تعالى وتوحيده. وفطريتها هو مقتضى الضرورة النفسية ودلالة النصوص الشرعية.

٢ ـ ما يتعلق بإدراك الكمال والنقص في الأفعال، وما يقتضيه ذلك من

ملائمة الكمال للفطرة، والمنافره بين النقص والفطرة، وتلك هي حقيقة التحسين والتقبيح العقليين.

٣ ـ ما يتعلق بالمبادئ الأولية التي هي أساس الاستدلال العقلي، بحيث لا يمكن الاستدلال إلا وفق تلك المبادئ، ولذلك فهي لا تحتاج إلى استدلال، بل إن فرض الاستدلال لها يقتضي عدم إمكان الاستدلال بالكلية؛ لأن كل دليل عقلي فإنما يستند إليها، من جهة كونها فطرية ضرورية، لا يمكن تصور نقيضها أو الشك فيها.

وهذه المجالات الثلاث للمعرفة الفطرية هي موضوع هذا الباب.

الفصل الأول

فطرية معرفة الله وتوحيده

تمهيد:

المقصود بفطرية معرفة الله وتوحيده أن يكون الإنسان مخلوقاً خلقة تقتضي معرفة الله وتوحيده مع انتفاء الموانع الصارفة عن ذلك، بحيث لا يحتاج الإنسان في ذلك إلى النظر والاستدلال.

وحقيقة ذلك أن تكون الفطرة هي مستند التسليم بوجود الله تعالى من جهة كونها قوة علمية، كما هي مستند توحيد الله تعالى وإخلاص القصد له من جهة كونها قوة عملية، ولولا ذلك لم يكن مقتضاها فطرياً.

ولا يلزم من ذلك أن يكون مقتضى الفطرة متحققاً للإنسان منذ ولادته؛ لأنه يتعارض مع واقع النفس البشرية، كما يتعارض مع أصل التكليف. وإنما يولد الإنسان على خلقة وجبلة مقتضية لمعرفة الله وتوحيده إذا ميز وعقل، ما لم يعرض للفطرة ما يصرفها عن أصلها.

فأما تعارضه مع واقع النفس البشرية فإنا نعلم قطعاً أن المولود حين يولد وقبل أن يميز لا يمكن أن يعرف التوحيد، لكنه مع ذلك قد خلق خلقة مهيئة لمعرفة الله وتوحيده إذا أدرك وميز.

ولهذا نفى الله نفياً عاماً مطلقاً أن يكون أحد من الناس يعلم بأي شيء حين ولادته، فقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]؛ لأن العلم إنما يتحقق باجتماع قوة الإحساس بالواقع الخارجي وقوة الغريزة العقلية. فمن حرم إحدى القوتين بحيث لا يدرك شيئاً من المحسوسات أو لا يعقل شيئاً، لم يمكن أن يتحقق له أي مقتضى من مقتضيات الفطرة لا التوحيد ولا غيره.

وعلى هذا لا يمكن تفسير إخبار النبي ﷺ بأن كل مولود يولد على الفطرة أنه يكون موحداً بمجرد الخلقة التي ولد عليها، بحيث يكون عارفاً بالتوحيد منذ ولادته، كما لا يكون مقصود من فسر الفطرة بالإسلام من السلف أن المولود يكون مسلماً بالفعل، وإنما يولد على خلقة مقتضية للإسلام إذا ميز وعقل.

وفي بيان معنى الحديث الوارد في ذلك يقول الإمام الخطابي: (حاصل المعنى من هذا الحديث إنما هو الثناء على هذا الدين، والإخبار عن محله من العقول وحسن موقعه من النفوس، وليس من إيجاب حكم الإيمان للمولود بسبيل)[١].

وفي نفس المعنى يقول الإمام ابن تيمية: (معلوم أن قوله: «**كل مولود يولد على الفطرة**»، ليس المراد به أنه حين ولدته أمه يكون عارفاً بالله موحداً له بحيث يعقل ذلك، فإن الله يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]. ونحن نعلم بالاضطرار أن الطفل ليس عنده معرفة بهذا الأمر، ولكن ولادته على الفطرة تقتضي أن الفطرة

(١) أعلام الحديث، للخطابي (١/ ٧١٦ ـ ٧١٧).

تقتضي ذلك. . .)[1].

فهذا ما يتعلق بتعارض أن يكون الطفل عارفاً بالتوحيد قبل أن يعقل ويميز مع واقع النفس البشرية المعلوم بالضرورة.

وأما تعارض ذلك مع أصل التكليف فلأن التوحيد هو أساس الدين، وتحققه إنما يكون بالاختيار، إذ يمكن أن يكون الموحد مشركاً بإرادته، كما يمكن أن يكون المشرك موحداً بإرادته، وما كان كذلك لم يمكن أن يكون متحققاً للإنسان منذ الولادة، وإن كانت الفطرة مقتضية للتوحيد مع عدم الصوارف إلى الشرك، فالتحول عن مقتضى تلك الفطرة ممكن وواقع، وإنما لا يمكن التحول في الغرائز الملازمة لطبائع البشر التي لا يمكن لأحد إبطالها.

وبذا يعلم عدم صحة قول من أنكر أن تكون الفطرة مقتضية للإسلام، بحجة أن المولود لو كان قد فطر على الإسلام لم يمكن أن يتحول عنه، وممن ذهب إلى ذلك الإمام ابن عبد البر في شرحه لحديث الفطرة[2]، مع أن القول باقتضاء الفطرة للإسلام لا يستلزم تحقق الإسلام للمولود ابتداء، حتى يقال إنه لا يمكن أن يتحول عنه، وإنما يتحقق مع التمييز وانتفاء الموانع.

والمقصود هنا بيان حقيقة الفطرة التي خلق الله الناس عليها، وذلك ببيان الحقيقة النفسية للفطرة، وما تقتضيه من ضرورة معرفة الله وتوحيده، وأن ذلك من الحقائق الضرورية اللازمة لخلق الإنسان، مع بيان مطابقة النصوص الشرعية لذلك، ودلالتها على أن معرفة الله وتوحيده هو مقتضى الفطرة التي خلق الله الناس عليها.

ويتم ذلك بالتفصيل في أمرين وهما:

١ ـ الأساس النفسي لفطرية معرفة الله وتوحيده.

٢ ـ الحقيقة الشرعية للفطرة.

---

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٨/ ٤٦٠ ـ ٤٦١)؛ وانظر نفس المرجع (٨/ ٣٨٣).
(٢) انظر: التمهيد، لابن عبد البر (١٨/ ٧٠).

أولاً: الأساس النفسي لفطرية معرفة الله وتوحيده

الفطرة هي مقتضى الخِلقة التي خلق الله الناس عليها، وتستند معرفة حقيقة الفطرة إلى إدراك التوافق والتطابق بين حقيقتها النفسية وحقيقتها الشرعية؛ لأن العلم بالحقيقة النفسية للفطرة ـ فيما يتعلق بمعرفة الله وتوحيده ـ هو مقتضى العلم الضروري الذي يجده الإنسان من نفسه، بحيث لا يحتاج في ذلك إلى النظر والاستدلال، وأما العلم بالحقيقة الشرعية للفطرة فهو مقتضى دلالة النصوص على فطرية معرفة الله وتوحيده. وخلق الله وشرعه لا يمكن أن يتناقضا؛ لأن الخلق خلق الله، والدين دين الله، وكل ما شرعه الله فإنما هو لهداية الإنسان وصلاحه، فلا بد أن يوافق فطرته ولا يناقضها، ولهذا كان الأمر بعبادة الله وحده وإخلاص الدين له أمراً بما يطابق الحقيقة النفسية للفطرة، كما قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]. على ما سيأتي بيانه في ذكر دلالة النصوص على حقيقة الفطرة.

وعماد الفطرة التي خلق الله الناس عليها قوتان يجدهما الإنسان من نفسه بالضرورة، تتعلق إحداهما بالعلم والتصور، وتتعلق الأخرى بالعزم والإرادة.

والقوة العلمية مستلزمة للإرادة مع انتفاء الموانع الصارفة لمن تحققها، إذ قد يعرض للإرادة ما يصرفها لمن تحقق مقتضى العلم

والتصور، وأما قوة الإرادة فإنها متضمنة للعلم بالمراد، إذ لا يمكن تحقق الإرادة إلا مع العلم بالمراد، ويستحيل أن تكون الإرادة لغير مراد معلوم[١].

وكل إنسان يجد من نفسه الفرق الضروري بين هاتين القوتين، إذ عليهما قوام كل علم وعمل، وليس الكلام هنا عن إثباتهما، لأن ذلك من إثبات الضروريات، وإنما المقصود بيان ما تقتضيه كل قوة من هاتين القوتين فيما يتعلق بمعرفة الله وتوحيده، وإدراك اقتضاء كل منهما للأخرى، إما على جهة استلزام معرفة الله تعالى لتوحيده، وإما على جهة تضمن توحيد الله تعالى لمعرفته، مع أن كلّاً من معرفة الله وتوحيده من الحقائق الفطرية الضرورية.

* * *

فأما اقتضاء القوة العلمية لفطرية معرفة الله وتوحيده، فلما تختص به معرفة الله تعالى من عدم إمكان الفصل بين تصور وجوده وتحقق وجوده. وذلك أن معرفة الله تعالى ليست متعلقة بموجود مجرد من الصفات، بل هي متعلقة بموجود له الكمال المطلق، وهذه المعرفة ليست استدلالية نظرية، وإنما هي فطرية ضرورية، بحيث يكون الدليل على ثبوتها مجرد تحققها ووضوحها وكونها من المعارف البدهية. والحقائق الضرورية لا يمكن الاستدلال على كونها ضرورية بمقدمات نظرية، وإلا لم تكن تلك الحقائق ضرورية، وإنما يمكن الاستدلال على نفي أن تكون نظرية، وإذا علم أن المعارف إنما تكون ضرورية أو نظرية، فإنه إذا انتفى أن تكون نظرية لزم أن تكون ضرورية.

ومما يبين أن معرفة الله تعالى من المعارف الضرورية أنه لا يمكن الاستدلال على وجود الله تعالى بمقدمات نظرية، وإنما يستند إثبات

---

(١) وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٤/ ٣٢).

وجود الله تعالى إلى مقدمات ضرورية، هي مقتضى الإدراك الحسي المباشر لوجود المخلوقات بعد العدم، وما يتضمنه خلقها من الإحكام والإتقان، وما يقتضيه ذلك من ضرورة أن يكون لها موجد، بناء على مبدأ السببية الضروري.

وإذا كانت المعرفة الفطرية بالله تعالى إنما تتحقق على أساس إثبات الكمال المطلق لله تعالى فإن الوجود صفة كمال لا بد أن يتحقق مقتضاها، وهو ألا تكون معرفتنا بالله من حيث هو المتصف بالكمال المطلق مجرد معرفة عقلية لا يقابلها وجود حقيقي متعين لله في الخارج، بل لا بد من إثبات وجود الله وتعينه، وإلا لم تكن الفطرة قد دلت على الله تعالى من حيث هو المتصف بالكمال المطلق، وإلا لزم التناقض بين دلالة الفطرة على أن معرفة الكامل الكمال المطلق ضرورية وبين عدم اقتضائها لوجوده بالفعل.

وعلى هذا الأساس أقام «ديكارت» استدلاله على وجود الله تعالى حيث يقول: (إن اعتيادي في سائر الأشياء الأخرى أن أميز بين الوجود والماهية قد يسر لي الميل إلى الاعتقاد بأن الوجود يمكن أن ينفصل عن ماهية الله، وأننا لذلك نستطيع أن نتصور الله غير موجود في الواقع، ولكنني حين أفكر في الأمر بمزيد من العناية أرى بجلاء أن الوجود لا يمكن أن ينفصل عن ماهية الله، كما لا يمكن أن ينفصل عن ماهية مثلث مستقيم الأضلاع أن زواياه الثلاث مساوية الزاويتين قائمتين، وكما لا يمكن أن تنفصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل، لهذا لا يكون تصورنا إلٰهاً ـ أي: موجوداً مطلق الكمال ـ ينقصه الوجود ـ أي: ينقصه كمال ما ـ أقل تناقضاً من تصورنا جبلاً غير ذي واد.

. . . إن كوني لا أستطيع أن أتصور جبلاً بغير واد لا يقتضي وجود أي جبل ولا أي واد في الخارج، وإنما يقتضي أن الجبل والوادي ـ سواء

كانا موجودين أو غير موجودين ـ لا ينفصل الواحد منهما عن الآخر. أما كوني لا أستطيع أن أتصور الله إلا موجوداً فيقتضي أن الوجود غير منفصل عنه، ومن ثم أنه موجود حقاً.

وليس فكري هو الذي يحصِّل هذا الوجود، ولا هو الذي يفرض سلطانه على الأشياء، بل على العكس، إن الضرورة التي تقع في الشيء نفسه ـ أي: ضرورة وجود الله ـ هي التي تجعلني أنحو هذا النحو من التفكير؛ لأنه ليس في وسعي أن أتصور إلٰهاً لا وجود له ـ أي: أن أتصور موجوداً ذا كمال مطلق بغير كمال مطلق ـ كما في وسعي أن أتخيل فرساً ذا جناحين أو غير ذي جناحين.

ولا ينبغي الاعتراض هنا بأني في الحقيقة مضطر إلى التسليم بأن الله موجود بعد أن افترضت أنه حاصل على أنواع الكمال جميعاً، ما دام الوجود واحداً منها، لكن افتراضي الأول لم يكن في الواقع ضرورياً..؛ لأنه وإن لم يكن من الضروري أن يرد على بالي في أي وقت خاطر عن الله، إلا أنه كلما سنح لي خاطر عن موجود أول أعلى، واقتبست فكرة عنه من ذخيرة ذهني فمن الضروري أن أنسب إليه سائر أنواع الكمال... وهذه الضرورة كافية متى تبين أن الوجود كمال في أن تحملني على أن استنتج أن هذا الموجود الأول الأعلى موجود حقاً)[١].

لقد أظهر «ديكارت» في هذا الاستدلال الأساس الفطري لمعرفة الله تعالى والإقرار بوجوده، حيث بين أن الوجود لا بد أن يكون ثابتاً لله تعالى من حيث إنه المتصف بالكمال المطلق؛ لأنه إذا كان الوجود كمالاً ـ بل لا يمكن تحقق اتصاف الله تعالى بصفات الكمال إلا من حيث هو موجود ـ فإنه يلزم بالضرورة أن يكون موجوداً.

---

(١) التأملات. ديكارت: ترجمة: د. عثمان أمين (ص١٩٩ ـ ٢٠٢).

وتقوم هذه المقدمة على مقدمة أخرى وهي أن معرفة الله من حيث إنه المتصف بالكمال المطلق معرفة فطرية ضرورية، وليست مجرد تصور عقلي يمكن الفصل فيه بين الماهية ووجودها؛ كتصورنا لأي موجود ممكن الوجود، فإن وجوده لا يلزم من مجرد تصوره، بل قد يكون متصوراً مع أنه غير موجود.

وفي بيان ما تختص به معرفة الله تعالى بحيث يلزم أن تكون ضرورية وليست استدلالية يقول «ديكارت»: (إني أتبين من وجوه كثيرة أن هذا المعنى ليس شيئاً مصطنعاً ولا مخترعاً، ولا معتمداً على فكري فحسب، بل إنه صورة لطبيعة حقيقية ثابتة. أولاً: لأني لا استطيع أن أتصور غير الله شيئاً يخص الوجود ماهيته على جهة الضرورة، ثم لأنه لا يمكنني أن أتصور إلٰهين أو أكثر على شاكلته... وأخيراً لأني أتصور في الله صفات أخرى كثيرة لا استطيع أن أنقص أو أن أغير منها شيئاً)[1].

وحاصل ذلك أن معرفة الله تعالى ليست من جنس التصورات الممكنة، بل هي تصور ضروري مفروض على الذهن، ولهذا لم يمكن الفصل بين تصور وجوده وتحقق وجوده كبقية الأشياء؛ لأن تصورها ليس ضرورياً بل ممكناً، ولم يمكن تصور أكثر من إله؛ لأن معرفة الله إنما تتعلق بمعين متصف بجميع صفات الكمال، والضرورة الفطرية لا تحتمل اتصاف غير الله بها، كما لا يمكن النقص من صفات الكمال الثابتة لله تعالى بالفطرة لأنها ضرورية، ولو كانت قائمة على تصور نظري لأمكن النقص منها. وكما يقول «ديكارت» فإنه: (لا يبقى ما يقال بعد ذلك إلا أن هذه الفكرة ولدت ووجدت معي منذ خلقت، كما ولدت الفكرة التي لدي عن نفسي، والحق أنه لا ينبغي أن نعجب من أن الله حين خلقني غرس فيَّ هذه الفكرة لكي تكون علامة للصانع مطبوعة على صنعته)[2].

---

(١) التأملات. ديكارت: ترجمة: د. عثمان أمين (ص٢٠٣).
(٢) المرجع السابق (ص١٥٥).

ومع إلحاح «ديكارت» على التفريق بين التصور الممكن والتصور الضروري وأن التلازم بين الوجود والماهية ليس ضرورياً في التصورات الممكنة، فقد ظن بعض الفلاسفة أنه لا فرق بين ما قرره «ديكارت» هنا وبين ما سبق أن قرره «القديس أنسلم» من الاستدلال على وجود الله تعالى من مجرد تصور الكمال المطلق، من حيث هو تصور يمكن أن يدركه العقل، لا من حيث هو تصور فطري ضروري[(١)].

وقد انتقد «كانت» هذا الاستدلال على فطرية وجود الله تعالى، وقد بنى نقده له على أساس أنه لا يمكن أن يكون الوجود الخارجي ثابتاً لله من مجرد تصور الكمال المطلق؛ لأن القضية التي يضيف محمولها حكماً خارجاً عن موضوعها قضية تركيبية، وليست قضية تحليلية يمكن استنتاج محمولها من نفس موضوعها، وأنه إذا كانت القضايا التحليلية ضرورية بناء على دلالة التضمن، فإنه لا بد لليقين في القضايا التركيبية من الاستناد إلى الملاحظة والتجربة، لا إلى مجرد التصور العقلي، وعنده أن الوجود المتعين لله تعالى خارج عن تصور الكمال المطلق وليس متضمناً فيه، فلا يكون ثابتاً بمجرد التصور. والحاصل أنه لا تلازم بين التصور العقلي والوجود الخارجي، فتصور الكامل الكمال المطلق لا يستلزم لذاته تعينه، لإمكان تصور الكمال المطلق دون أن يكون منسوباً إلى موجود متعين[(٢)].

والحقيقة أن هذا النقد قد بني على مغالطة، وهي عدم التفريق بين ما يمكن تصوره وما يكون تصوره فطرياً ضرورياً، وإذا صح أن ما أمكن تصوره ليس ضروري الوجود، فإنه لا يصح أن ما تحتم تصوره وكان ضرورياً يمكن ألا يوجد، بل إن شهادة الفطرة الضرورية كافية في الدلالة

---

(١) انظر: نقد استدلال (أنسلم) ضمن مبحث: (دلالة العقل على وجود الله تعالى) في الفصل الرابع من الباب الثالث.

(٢) انظر: نقد العقل المجرد: كانت. ترجمة: أحمد الشيباني (ص٦٥٢ ـ ٦٦٢)، وإمانويل كانت: د. عبد الرحمٰن بدوي (ص٣٢٩ ـ ٣٣٢).

على وجوده، ومن نازع في وجوده فإنما ينازع في كونه فطرياً، وأما من يثبت فطريته فإنه لا يمكنه أن ينازع في وجوده، وإذا تقرر أن معرفة الله تعالى فطرية من جهة عدم إمكان الاستدلال النظري على وجوده، وأن ما ليس بنظري فلا بد أن يكون ضرورياً، فإن وجود الله وتعينه لا بد أن يكون ثابتاً من مجرد كون معرفته فطرية ضرورية.

وإذا كان «القديس أنسلم» قد بنى استدلاله على وجود الله تعالى على أساس أن الكمال المطلق ممكن التصور، فإن «ديكارت» يسلم بأن ما أمكن تصوره ليس ضروري الوجود، لكنه يرفض أن يكون تصور الكامل الكمال المطلق ممكناً، بل هو يقول إنه فطري ضروري، فلا مجال للتسوية بين القولين مع ذلك.

والحاصل أن من سلّم بالمعارف الفطرية فلا بد أن يسلم بهذا الاستدلال على وجود الله تعالى؛ لأنه مجرد كشف عن حقيقة المعرفة الفطرية لله تعالى، وهي معرفة لا تقوم على الاستدلال والنظر، وإنما على المعرفة المباشرة، من حيث هي مقتضى الخلقة والفطرة التي فطر الله الناس عليها. وأما من نفى المعارف الفطرية، وادعى أنه لا يمكن إثبات وجود الله تعالى إلا بطريق الاستدلال النظري فإنه لا يمكن أن يثبت وجود الله تعالى من مجرد تصور الكمال المطلق؛ لأنه عنده تصور ممكن وليس بضروري.

* * *

وإذا تبين وجه دلالة القوة العلمية للفطرة على وجود الله تعالى، وأن ذلك يتضمن بالضرورة إثبات الكمال المطلق لله تعالى، لاستحالة أن تكون معرفة الله متعلقة بموجود مجرد من صفات الكمال، بل إن وجود الله تعالى يستلزم بالضرورة اتصافه بالكمال المطلق، كما أن اتصافه بالكمال المطلق يتضمن إثبات وجوده بالضرورة. وعلى هذا فإن القوة العلمية للفطرة تقتضي الدلالة على وجود الله تعالى، وعلى وجوب اتصافه بالكمال المطلق، وهذه هي حقيقة فطرية معرفة الله تعالى.

وإذا تقرر أن الإنسان مفطور على إثبات الكمال المطلق لله تعالى، فإنه لا بد أن يكون مفطوراً على محبة الله وتوحيده؛ لأن الإنسان مفطور على محبة الكمال وإذا كان ثبوت الكمال لله تعالى هو مقتضى الفطرة فلا بد أن يكون لازمه الضروري وهو محبة الله وتوحيده فطرياً أيضاً.

وفي بيان هذه الحقيقة يقول الإمام ابن القيم: (لا ريب أن كمال العبودية تابع لكمال المحبة، وكمال المحبة تابع لكمال المحبوب في نفسه، والله سبحانه له الكمال المطلق التام في كل وجه، الذي لا يعتريه توهم نقص أصلاً، ومن هذا شأنه فإن القلوب لا يكون شيء أحب إليها منه ما دامت فطرها وعقولها سليمة... وهذا الباعث أكمل بواعث العبودية وأقواها)[1].

وهذا التلازم بين اختصاص الله بالكمال المطلق وبين إخلاص التوحيد له هو مقتضى قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾﴾ [الإخلاص: ١ ـ ٢]، فالأحدية الثابتة لله تعالى هي مقتضى اختصاصه بالكمال المطلق، بحيث يستحق لأجل ذلك أن يكون هو المقصود المراد دون غيره، وهذا معنى أنه الصمد، فإن الصَّمْد في اللغة بمعنى القصد، والصَّمَد هو المقصود[2].

وأحدية الله تعالى وتفرده بالكمال المطلق هو معنى اختصاصه بالمثل الأعلى في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الروم: ٢٧]. لكنه يلزم من ذلك أن يكون الله هو المعبود وحده، حتى إن بعض السلف فسر الآية بهذا المقتضى، فقال إن المثل الأعلى هو توحيد الله تعالى، كما في قول ابن

(١) مفتاح دار السعادة، لابن القيم (٢/ ٤٩٠).

(٢) وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية، وما ذكره من الأقوال في ذلك (١٧/ ٢١٤ ـ ٢٣٤).

عباس رضي الله عنهما أنه بمعنى شهادة ألا إله إلا الله، وقول قتادة: هو الإخلاص والتوحيد[(١)]، وعلى هذا الوجه فسره الإمام ابن جرير حيث قال: (ولله المثل الأعلى، وهو الأفضل والأطيب والأحسن والأجمل، وذلك التوحيد والإذعان له بأنه لا إله غيره)[(٢)].

ومما جاء في هذا المعنى قوله تعالى: ﴿رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَا فَٱعۡبُدۡهُ وَٱصۡطَبِرۡ لِعِبَٰدَتِهِۦۚ هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا ﴿٦٥﴾﴾ [مريم: ٦٥]. فانتفاء أن يكون لله سمي يساميه ويشابهه، مما يستلزم تفرده بصفات الكمال هو المقتضى لاستحقاقه أن يفرد بالعبادة.

وبذا يظهر التلازم الضروري بين القوة العلمية للفطرة وما تقتضيه من معرفة الله تعالى وإثبات اختصاصه بالكمال المطلق، والقوة الإرادية للفطرة وما تقتضيه من إفراد الله بالعبادة، وأن فطرية معرفة الله تستلزم فطرية توحيده تعالى.

* * *

وأما اقتضاء القوة الإرادية لفطرية التوحيد، وتضمن ذلك لمعرفة الله تعالى والإقرار بوجوده فلأن الإنسان لا بد أن يكون مريداً، وإرادته لا بد أن تتعلق بمراد لذاته، وجميع المخلوقات إنما تكون مرادة لغيرها لا لذاتها، فلا بد أن تتعلق الإرادة بالخالق؛ لأن جميع المخلوقات إنما تكون مرادة لغيرها، فلا بد أن يكون وحده هو المراد لذاته، لامتناع أن تتعلق الإرادة بالمراد لغيره دون أن يكون لها مراد لذاته.

ويشرح الإمام ابن تيمية هذا الأصل فيقول: (إن النفس لا تخلو من الشعور والإرادة، بل هذا الخلو ممتنع فيها، فإن الشعور والإرادة من لوازم حقيقتها، ولا يتصور أن تكون النفس إلا شاعرة مريدة.

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة، لابن القيم (٣/ ١٠٣٢).
(٢) جامع البيان، لابن جرير (١٤/ ١٢٥).

ولا يجوز أن يقال: إنها قد تخلو في حق الخالق تعالى من الشعور بوجوده وعدمه، وعن محبته وعدم محبته، وحينئذ فلا يكون الإقرار به ومحبته من لوازم وجودها، ولو لم يكن لها معارض، بل هذا باطل.

وذلك أن النفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها، وكونها مريدة من لوازم ذاتها، لا يتصور أن تكون نفس الإنسان غير مريدة.

. . . وإذا كان كذلك فلا بد لكل مريد من مراد، والمراد إما أن يكون مراداً لنفسه أو لغيره، والمراد لغيره لا بد أن ينتهي إلى مراد لنفسه، فيمتنع أن تكون جميع المرادات مرادات لغيرها، فإن هذا تسلسل في العلل الغائية، وهو ممتنع كامتناع التسلسل في العلل الفاعلية بل أولى.

وإذا كان لا بد للإنسان من مراد لنفسه، فهذا هو الإله الذي يألهه القلب فإذاً لا بد لكل عبد من إله، فعلم أن العبد مفطور على أن يحب إلهه.

. . . فإن قلت: ما ذكرته يستلزم أنه لا بد لكل حي من إله، أو لكل إنسان من إله، لكن لم لا يجوز أن يكون مطلوب النفس مطلق المألوه، لا مألوهاً معيناً وجنس المراد لا مراداً معيناً؟

قيل: هذا ممتنع، فإن المراد إما أن يراد لنوعه أو لعينه. . . والمراد لذاته لا يكون نوعاً؛ لأن أحد المعيَّنين ليس هو الآخر، فلو كان هذا مراداً لذاته للزم ألا يكون الآخر مراداً لذاته، وإذا كان المراد لذاته هو القدر المشترك بينهما لزم أن يكون ما يختص به أحدهما ليس مراداً لذاته. . . والكلي لا وجود له في الأعيان إلا معيناً، فإذا لم يكن في المعينات ما هو مراد لذاته لم يكن في الموجودات الخارجية ما هو مراد لذاته، فلا يكون فيها ما يجب أن يألهه أحد فضلاً عما يجب أن يألهه كل أحد.

فتبين أنه لا بد من إله معين، هو المحبوب لذاته من كل حي، ومن

الممتنع أن يكون هذا غير الله، فلزم أن يكون هو الله)[١].

وقد خلق الله النفس البشرية على مقتضى هذه الضرورة النفسية، بحيث لا يمكن أن تطمئن إلا بمعرفة الله ومحبته والتقرب إليه، وهذا دليل من واقع النفس البشرية يمكن لكل إنسان أن يدركه.

* * *

ومن المعلوم أن فطرية التوحيد من حيث هي مقتضى القوة الفطرية الإرادية تتضمن بالضرورة معرفة الله تعالى والإقرار بوجوده، إذ لا يمكن أن تتحقق إرادة الله تعالى إلا مع معرفته، فتكون القوة الإرادية دالة على وجود الله تعالى من جهة تضمن توحيد الله لمعرفته، كما كانت القوة العلمية مقتضية لتوحيد الله تعالى من جهة استلزام معرفة الله واختصاصه بالكمال المطلق لتوحيده تعالى.

وبهذا تكون كل من القوتين الفطريتين ـ القوة العلمية والقوة الإرادية ـ مقتضية لمعرفة الله وتوحيده، إما على جهة التضمن وإما على جهة الاستلزام وهما دلالتان ضروريتان، لا بد من تحقق مقتضاهما.

---

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٨/ ٤٦٤ ـ ٤٦٦).

ثانياً: الحقيقة الشرعية للفطرة

الأصل الذي دلت عليه الحقيقة النفسية للفطرة أن كل إنسان مخلوق خلقة تقتضي معرفة الله وتوحيده، وأن قوى النفس العلمية والإرادية تقتضي ذلك بالضرورة على ما سبق تقريره.

وهذا يوافق ويطابق ما دلت عليه النصوص الشرعية في ذلك، حيث وردت النصوص بما يقتضي الدلالة على أن كل إنسان يولد على خلقة مقتضية للتوحيد وما يتضمنه من معرفة الله والإقرار بوجوده، وأن مقتضى الفطرة لا بد أن يتحقق مع انتفاء الموانع الصارفة عن ذلك.

ومع ظهور دلالة النصوص الشرعية على هذا الأصل فقد خالف فيه بعض العلماء، حيث ذهب بعضهم إلى القول بأن الفطرة لا تقتضي التوحيد ولا ما يتضمنه من الإقرار بوجود الله تعالى، وأن غاية ما تقتضيه الفطرة مجرد القبول للتوحيد، بحيث يكون الإنسان مخلوقاً خلقة مهيأة لقبول التوحيد أو الشرك على السواء. كما ذهب آخرون إلى القول بأن الفطرة هي الخلقة الموافقة للقدر السابق، بحيث يولد الإنسان مؤمناً إذا سبق له في القدر أن يكون مؤمناً، أو كافراً إذا سبق له في القدر أن يكون كافراً، وعلى هذا القول لا تكون الفطرة مقتضية للتوحيد أيضاً، وإنما تقتضي ما قد كتب على الإنسان قبل أن يولد.

ولبيان الحق في هذه المسألة فإن المقام يقتضي إيراد النصوص الدالة على فطرية التوحيد، وذكر ما تتضمنه من الدلائل على هذا الأصل، وتقرير وجه الدلالة عليه. ثم إيراد ما اعترض به المخالفون في هذا الأصل ومناقشتهم في ذلك.

١ ـ **ومن النصوص الدالة على فطرية التوحيد** قول النبي ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء**»(١). وقد تضمن الحديث عدة دلالات على هذا الأصل.

ومن تلك الدلالات أن النبي ﷺ لم يرد المعنى اللغوي للفطرة في الحديث، وإنما أراد معناها الشرعي المعهود في كثير من نصوص الكتاب والسنة. والتعريف للفطرة في الحديث إنما يفهم على هذا، ولو أراد النبي ﷺ مجرد المعنى اللغوي لبين المقصود بالخلقة التي يولد عليها كل مولود؛ لأن القول بأن كل مولود يولد على الفطرة التي هي الخلقة لا يفيد لذاته معنى محدداً ما لم توصف تلك الخلقة بما يقطع النزاع في معناها، ولا يمكن ذلك إلا إذا فسرت الفطرة على معناها الشرعي، فلزم أن يكون هو المقصود في الحديث دون المعنى اللغوي.

ومما ورد من النصوص الشرعية مبيناً للمعنى الشرعي للفطرة ما جاء في حديث البراء بن عازب رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة، ثم اضطجع على شقك الأيمن ثم قل: اللهم أسلمت وجهي إليك، وفوضت أمري إليك، وألجأت ظهري إليك، رغبة ورهبة إليك لا ملجأ ولا منجا منك إلا إليك، آمنت بكتابك الذي أنزلت وبنبيك الذي أرسلت، فإن مت من ليلتك فأنت على الفطرة**»(٢).

---

(١) أخرجه البخاري (١٣٥٩) و(١٣٨٥)؛ ومسلم (٢٦٥٨)؛ والترمذي (٢١٣٨)؛ وأبو داود (٤٧١٤).

(٢) أخرجه البخاري (٢٤٧) و(٦٣١١) و(٦٣١٣) و(٦٣١٥)؛ ومسلم (٢٧١٠).

قال الحافظ ابن حجر: (وقوله: على الفطرة؛ أي: على الدين القويم، ملة إبراهيم، فإنه عليه السلام أسلم واستسلم...)[١].

فهذا الحديث اشتمل على تحقيق التوحيد من الاستسلام لله، وتفويض الأمور إليه، والتوكل عليه، والتأله له وحده، وقد بشر النبي ﷺ في هذا الحديث أن من قال تلك الكلمات المحققة لهذه المعاني مات على الفطرة، فدل على أن الفطرة مقتضية لتوحيد الله تعالى، وأن من حقق التوحيد فقد حقق مقتضى الفطرة.

ونحو هذا الدعاء ما كان النبي ﷺ يقوله إذا أصبح وهو: «**أصبحنا على فطرة الإسلام، وكلمة الإخلاص، وعلى دين نبينا محمد ﷺ، وعلى ملة إبراهيم حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين**»[٢].

قال ابن الأثير: (فطرة الإسلام. الفطرة: ابتداء الخلقة، وهي إشارة إلى كلمة التوحيد، حين أخذ الله العهد بها على ذرية آدم فقال: «**ألست بربكم؟ قالوا: بلى**»[٣].

وكلمات هذا الدعاء مترادفة في معانيها، ففطرة الإسلام وكلمة الإخلاص ودين النبي ﷺ وملة إبراهيم عليه السلام هي مقتضى تحقيق التوحيد، فمن حقق مقتضى الفطرة فقد حقق التوحيد.

ومما ورد من النصوص في الدلالة على أن المراد بالفطرة الإسلام أن الرسول ﷺ سمع رجلاً يؤذن، فحين قال الرجل: الله أكبر، الله أكبر، قال رسول الله ﷺ: «**على الفطرة**»[٤].

---

(١) فتح الباري (١١/ ١١١).
(٢) أخرجه أحمد (٣/ ٤٠٦) و(٥/ ١٢٣)؛ وصحح النووي إسناده في الأذكار؛ وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٠/ ١١٦): رواه أحمد والطبراني، ورجالهما رجال الصحيح.
(٣) جامع الأصول، لابن الأثير (٤/ ٢٥٣).
(٤) أخرجه مسلم (٣٨٢).

قال الإمام النووي: (قوله ﷺ: «**على الفطرة**»؛ أي: على الإسلام)[١].

ووجه الدلالة في هذا الحديث أن النبي ﷺ شهد للرجل حين أعلن التوحيد بالتكبير أنه على الفطرة، فعلم أن الفطرة في معناها الشرعي تقتضي التوحيد.

فهذه النصوص وغيرها مما في معناها تدل على أن للفطرة في نصوص الكتاب والسنة معنى خاصاً معهوداً غير المعنى اللغوي العام. وأن ذلك المعنى الشرعي هو المقصود في حديث الفطرة، فلا بد أن يكون النبي ﷺ قد أخبر أن كل مولود يولد على خلقة تقتضي التوحيد.

ومن الدلائل على أن النبي ﷺ أراد بالفطرة في الحديث ما يقتضي التوحيد أنه قد ذكر التهويد والتنصير والتمجيس في مقابل الفطرة، بحيث تكون تلك الأديان مخالفة لمقتضاها؛ لأن الفطرة هي الأصل الذي يولد عليه كل مولود، وإتباع تلك الأديان الباطلة انحراف عنها، فلا بد أن تكون الفطرة مقتضية للإسلام، ولهذا لم يذكر في الحديث تأثير الأبوين في جعل المولود مسلماً؛ لأن ذلك هو مقتضى الفطرة التي خلق عليها، فدل على أن الخلقة التي يولد عليها كل مولود تقتضي الإسلام.

وفي ترجيح أن المراد بالفطرة في الحديث الإسلام بناء على ما تقدم يقول الحافظ ابن حجر: (يؤيد المذهب الصحيح أن قوله: «**فأبواه يهودانه**...»، ليس فيه لوجود الفطرة شرط، بل ذكر ما يمنع موجبها، فحصول اليهودية مثلاً متوقف على أشياء خارجة عن الفطرة بخلاف الإسلام)[٢].

---

(١) شرح النووي لصحيح مسلم (٤/ ٨٤).

(٢) فتح الباري، لابن حجر (٣/ ٢٥٠).

ومن الدلائل في الحديث على أن المراد بالفطرة فيه ما يقتضي التوحيد أن النبي ﷺ قد شبه المولود يولد على الفطرة بالبهيمة تولد جمعاء؛ أي: مجتمعة الخلق، وهذه صفة كمال فيها، كما شبه الانحراف عن الفطرة في المولود بجدع البهيمة، وهي صفة نقص عن الكمال الذي كانت عليه، فلا بد أن تكون الخلقة التي يولد عليها المولود صفة كمال يولد عليها، وأن يكون التهويد والتنصير والتمجيس صفة نقص يلحق بها، وصفة الكمال الذي يولد عليه المولود لا يمكن أن تكون مجرد القابلية لأن يكون مسلماً أو كافراً؛ لأن ذلك لا يقتضي لذاته مدحاً ولا ذماً، وإنما يكون المدح أو الذم بما يلحقه بعد ذلك، فلا بد أن تكون الفطرة صفة كمال يولد عليها المولود، وهي لا تكون كذلك إلا إذا ولد على ما يقتضي الإسلام، فلا بد أن يولد كل مولود على خلقة مقتضية للإسلام.

ومن الدلائل على أن المراد بالفطرة في الحديث ما يقتضي الإسلام أن هذا القول هو المعروف عن السلف، الصحابة فمن بعدهم.

قال الإمام ابن عبد البر: (وهو المعروف عند عامة السلف من أهل العلم بالتأويل)[١].

وكل أمر أختلف فيه، وأثر عن السلف الصالح فيه قول كان هو الراجح خاصة إذا كان الصحابة رضي الله عنهم هم الذين أثر عنهم ذلك، فهم أعلم الناس بمراد الله تعالى ومراد رسوله ﷺ، فإذا صح عنهم تفسير الفطرة بالإسلام ولم يعرف بينهم خلاف في ذلك فالحق ما قالوه، فكما يقبل منهم ما نقلوه من الدين فكذلك ما فهموه ما لم يختلفوا.

* * *

٢ ـ ومن النصوص الدالة على فطرية التوحيد، قول الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ

(١) التمهيد، لابن عبد البر (١٨/ ٧٢).

وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠]، ومعنى هذه الآية مطابق لمعنى حديث الفطرة، ولهذا كان أبو هريرة رضي الله عنه يقرؤها عند روايته للحديث، وكان يقول إذا روى حديث الفطرة: واقرأوا إن شئتم: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ﴾(١)، وهو يقصد بذلك تفسير الحديث، وأن معنى الحديث والآية واحد.

ووجه دلالة الآية على فطرية التوحيد هو أن الأمر بالاستقامة على الدين الحنيف اقترن ببيان أن ذلك هو مقتضى الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وأن خلق الله للناس على تلك الفطرة سنة مطردة لا تبديل لها.

وفي بيان التلازم بين الأمر بتحقيق التوحيد وأن ذلك هو مقتضى الفطرة يقول الإمام ابن جرير في تفسير الآية: (يقول تعالى ذكره: فسدد وجهك نحو الوجه الذي وجهك إليه ربك يا محمد لطاعته، وهي الدين حنيفاً، يقول: مستقيماً لدينه وطاعته: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ﴾ [الروم: ٣٠] يقول: صنعة الله التي خلق الناس عليها. ونصبت فطرة على المصدر من قوله: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ﴾ [الروم: ٣٠]. وذلك أن معنى ذلك: فطر الله الناس على ذلك فطرة)(٢).

وفي نفس المعنى وبيان وجه نصب كلمة (فطرة) في الآية، يقول الإمام ابن تيمية: (هذا نصب على المصدر دل عليه الفعل الأول عند سيبويه وأصحابه، فدل على أن إقامة الوجه للدين حنيفاً هو فطرة الله التي فطر الناس عليها، كما في نظائره، مثل قوله: ﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ﴾ [النساء: ٢٤]، وقوله: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٢٣﴾﴾ [الفتح: ٢٣]، فهذا عندهم مصدر منصوب بفعل مضمر لازم إضماره،

(١) أخرجه البخاري (١٣٥٨)؛ ومسلم (٢٦٥٨).
(٢) جامع البيان، لابن جرير (١١/ ٤٠).

دل عليه الفعل المتقدم، كأنه قال: كتب الله ذلك عليكم، وسن الله ذلك، وكذلك هنا: فطر الله الناس على ذلك على إقامة الدين لله حنيفاً، وكذلك فسره السلف)[١].

وبذا يظهر أن الفطرة في الآية تقتضي التوحيد، ولو أن الله قد خلق الناس خلقة قد تقتضي التوحيد وقد لا تقتضيه لم يأمر بلزوم مقتضاها بإطلاق. فدل على أن الفطرة لا بد أن تقتضي التوحيد، وأن ذلك سنة لا يمكن أن تتبدل، وهذا مطابق للعموم في حديث الفطرة في قول النبي ﷺ: **«كل مولود يولد على الفطرة»**.

ولذا أخبر تعالى أن الاستقامة على الدين الحنيف الذي هو مقتضى الفطرة هو الدين القيم. فلا يكون تحقيق التوحيد والدين القيم إلا بتحقيق مقتضى الفطرة.

ومما يبين أن الفطرة المأمور بالاستقامة عليها تقتضي الإسلام إضافتها إلى الله تعالى، فلا بد أن تكون ممدوحة، ولا تكون كذلك إلا إذا كانت مقتضية للإسلام.

وفي ذلك يقول الإمام ابن تيمية: (فطرة الله أضافها إليه إضافة مدح لا إضافة ذم، فعلم أنها محمودة لا مذمومة)[٢].

* * *

٣ ـ ومن النصوص الدالة على فطرية التوحيد ما جاء في الحديث القدسي من قول الله تعالى: «**إني خلقت عبادي حنفاء، فاجتالتهم الشياطين عن دينهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً**»[٣].

---

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٨/ ٣٧٢).

(٢) المرجع السابق، ونفس الجزء والصفحة. وانظر: فتح الباري، لابن حجر (٣/ ٢٤٨).

(٣) أخرجه مسلم (٢٨٦٥)؛ وأحمد (٤/ ١٦٢).

وحاصل معنى هذا الحديث أن الله قد خلق عباده خلقة مقتضية للتوحيد وأنهم لو استمروا عليها دون صارف يصرفهم عنها لكانوا حنفاء موحدين، لكن الشياطين صرفتهم عن مقتضى تلك الخلقة إلى الشرك.

فإخبار الله تعالى أنه خلق عباده حنفاء يدل على أنه خلقهم على ما يقتضي أن يكونوا موحدين؛ لأن الحنيف في اللغة وفي نصوص الكتاب والسنة هو المائل عن الشرك إلى التوحيد.

قال ابن فارس (الحنيف: المائل إلى الدين المستقيم، قال الله تعالى: ﴿وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: ٦٧])[١].

وقال الزمخشري: (قد تحنف إلى الشيء إذا مال إليه، ومنه قيل لمن مال عن كل دين أعوج: هو حنيف، وله دين حنيف، وتحنف فلان إذا أسلم)[٢].

وأما النصوص الدالة على أن الحنيف بمعنى الموحد فكثيرة؛ منها قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾ [البينة: ٥]، ومنها قوله: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [آل عمران: ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُواْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: ٩٥]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٥﴾﴾ [يونس: ١٠٥].

ومما ورد في السنة ما جاء في قصة زيد بن عمرو بن نفيل وخروجه إلى الشام ولقائه الأحبار والرهبان، وكلهم يقول له إنه لا يعلم الدين الحق إلا أن يكون حنيفاً على دين إبراهيم عليه السلام: (فلما رأى زيد قولهم في إبراهيم عليه السلام خرج، فلما برز رفع يديه فقال: اللهم إني أشهد أني على دين إبراهيم)[٣].

---

(١) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٢/ ١١٠ ـ ١١١).
(٢) أساس البلاغة، للزمخشري (ص٩٧).
(٣) أخرجه البخاري (٣٨٢٧).

قال الحافظ ابن حجر عن زيد هذا: (وكان ممن طلب التوحيد، وخلع الأوثان، وجانب الشرك، لكنه مات قبل المبعث)[١].

وقال عنه ابن كثير: (وكان زيد بن عمرو قد ترك عبادة الأوثان، وفارق دينهم، وكان لا يأكل إلا ما ذبح على اسم الله وحده)[٢].

والنصوص في هذا المعنى كثيرة معلومة، وإنما المقصود هنا بيان دلالة الحديث على فطرية التوحيد، وأن ذلك هو مقتضى الخلقة التي خلق الله الناس عليها.

ومما يبين هذا المعنى من الحديث أيضاً أن الله تعالى أخبر أن الشياطين قد صرفت الناس عن مقتضى الخلقة التي خلق الله الناس عليها إلى الشرك، فدل ذلك على أن الشياطين قد أخرجتهم واجتالتهم عن مقتضى الفطرة إلى ما يناقض مقتضاها وهو الشرك، ولذلك سمى الله ما كانوا عليه قبل صرف الشياطين لهم عنه ديناً، ولو كانوا قبل إغواء الشياطين لهم على خلقة لا تقتضي أن يكونوا موحدين لم توصف بهذا الوصف، ولم يكن لاجتيال الشياطين لهم حينئذ معنى.

ولهذا لم يذكر في الحديث إلا ما يمنع من تحقق مقتضى الفطرة، وهو اجتيال الشياطين للناس وأمرهم إياهم بالشرك، فدل على أن الخلقة التي خلقوا عليها مقتضية للتوحيد ما لم يمنع من تحقق ذلك المقتضى مانع، وهذا هو المقصود بفطرية التوحيد.

* * *

٤ ـ ومن النصوص الدالة على فطرية معرفة الله وتوحيده، قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ

(١) فتح الباري، لابن حجر (٧/ ٢٤٣).
(٢) البداية والنهاية، لابن كثير (٢/ ٢٣٧).

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ شَهِدْنَآۛ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢ ـ ١٧٣].

ووجه دلالة الآية على فطرية التوحيد وأن المعرفة به ضرورية أن الله تعالى قد أخبر بأنه قد أشهد جميع بني آدم على أنفسهم أنه هو ربهم، وأنهم قد أقروا وشهدوا جميعاً على أنفسهم بذلك، كما أخبر تعالى أن هذا الإشهاد حجة على الناس جميعاً، فلا يمكن لأحد يوم القيامة أن يعتذر بالجهل بالتوحيد، وأنه لم تبلغه فيه حجة؛ لأن الحجة فيه قد قامت على كل أحد بذلك الإشهاد، وأنه لا يمكن لأحد تبعاً لذلك أن يعتذر إذا كان قد وقع في الشرك بمتابعة الآباء عليه؛ لأن عنده من العلم بالتوحيد وبطلان ما عليه الآباء من الشرك ما يدفع به ذلك، بحيث لا يقع في الشرك إلا بإرادته واختياره، مع العلم ببطلان الشرك، لا لمجرد متابعة الآباء عليه.

ويلزم من ذلك أن يكون العلم بتوحيد الله تعالى من المعارف الضرورية التي لا يحتاج أحد أن يتعلمها، بل يكون ذلك الإشهاد على التوحيد وإقراره به كافياً في العلم به وعدم الوقوع في الشرك.

وفي بيان وجه دلالة الآية على فطرية التوحيد وكونه من العلوم الضرورية يقول الإمام ابن تيمية: (... هذا الإشهاد من لوازم الإنسان، فكل إنسان قد جعله الله مقراً بربوبيته، شاهداً على نفسه بأنه مخلوق والله خالقه، ولهذا جميع بني آدم مقرون بهذا شاهدون به على أنفسهم، وهذا أمر ضروري لهم لا ينفك عنه مخلوق، وهذا مما خلقوا عليه وجبلوا عليه، وجعل علماً ضرورياً لهم لا يمكن أحداً جحده.

ثم قال بعد ذلك: ﴿أَن تَقُولُواْ﴾؛ أي: كراهة أن تقولوا، ولئلا تقولوا: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ عن الإقرار لله بالربوبية، وعلى أنفسنا بالعبودية، فإنهم ما كانوا غافلين عن هذا، بل كان هذا من العلوم الضرورية اللازمة لهم التي لم يخل منها بشر قط.

. . . وقوله: ﴿أَوْ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ وهم آباؤنا المشركون، وتعاقبنا بذنوب غيرنا؟ وذلك لأنه لو قدر أنهم لم يكونوا عارفين بأن الله ربهم، ووجدوا آباءهم مشركين وهم ذرية من بعدهم. . . قالوا: نحن معذورون، وآباؤنا هم الذين أشركوا ونحن كنا ذرية لهم بعدهم، اتبعناهم بموجب الطبيعة المعتادة، ولم يكن عندنا ما يبين خطأهم.

فإذا كان في فطرتهم ما شهدوا به من أن الله وحده هو ربهم، كان معهم ما يبين بطلان هذا الشرك، وهو التوحيد الذي شهدوا به على أنفسهم، فإذا احتجوا بالعادة الطبيعية من إتباع الآباء كانت الحجة عليهم الفطرة الطبيعية العقلية السابقة لهذه العادة الأبوية)[١].

* * *

٥ ـ **ومما جاء في إشهاد الناس على أنفسهم بالتوحيد** مما يقتضي أن يكون من العلوم الفطرية الضرورية، حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**يقول الله لأهون أهل النار عذاباً: لو أن لك ما في الأرض من شيء كنت تفتدي به؟ قال: نعم. قال: فقد سألتك ما هو أهون من هذا وأنت في صلب آدم، ألا تشرك بي، فأبيت إلا الشرك**»[٢].

وهذا الحديث صريح في أن الله قد أخذ الميثاق على الناس بالتوحيد وهم في صلب أبيهم آدم، وأن ذلك يقتضي أن الحجة قد قامت عليهم بالتوحيد، وأنه لا حجة لمن وقع في الشرك مع ذلك الميثاق. وهذا يقتضي أن معرفة الله وتوحيده من العلوم الضرورية التي لا بد من تحققها عند كل أحد، وهذا هو مقتضى القول بفطرية التوحيد.

وليس في هذا الحديث تفصيل كيف أخذ الله الميثاق على بني آدم،

---

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٨/ ٤٨٨ ـ ٤٩١).

(٢) أخرجه البخاري (٣٣٣٤) و(٦٥٥٧)؛ ومسلم (٢٨٠٥).

وإنما فيه الخبر أنه قد أخذ عليهم ذلك الميثاق وهم في صلب أبيهم آدم.

وقد ورد في أحاديث أخرى اختلف العلماء في ثبوتها تفصيل كيفية أخذ الله الميثاق على بني آدم، وأن الله أشهدهم على أنفسهم حينذاك.

فقد ورد في حديث ابن عباس عن الميثاق أن النبي ﷺ قال: «**أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها فنثرهم بين يديه كالذر ثم كلمهم قبلاً قال:** ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ ...﴾ الآية [الأعراف: ١٧٢، ١٧٣]»[١].

وفي هذا الحديث النص على أن الله أخرج ذرية آدم من ظهره، وأنه كلمهم وأشهدهم على أنفسهم، وأنهم أقروا على أنفسهم بالتوحيد، وأن ذلك هو تفسير آية الإشهاد. فيكون هذا الحديث قد دل على ما لم يرد في حديث أنس السابق.

لكن العلماء اختلفوا في هذا الحديث فرجح بعضهم رفعه، ورجح آخرون وقفه على ابن عباس، حيث ورد من طريق كلثوم بن جبر عن سعيد بن جبر من طريق مرفوعاً، لكن رواه عن كلثوم هذا رواة آخرون موقوفاً على ابن عباس.

كما ورد الحديث من غير طريق كلثوم بن جبر بطرق كلها موقوفة. فأكثر ما ورد الحديث موقوفاً على ابن عباس، ولم يرد مرفوعاً إلا من طريق واحدة عن كلثوم بن جبر، وخالف رواة آخرون عنه كما سبق. ولهذا رجح ابن كثير وقف الحديث.

---

(١) أخرجه الحاكم (٢/ ٥٤٤) وقال: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي؛ وأحمد (١/ ٢٧٢). وانظر: السلسلة الصحيحة، للألباني (٤/١٥٨ ـ ١٦٣)، ورجح ابن كثير وقفه على ابن عباس. وانظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٢٧٢)؛ والبداية والنهاية (١/ ٩٠).

وقد ذكر الإمام ابن كثير أنه قد أخرجه النسائي وابن جرير مرفوعاً، لكن ابن أبي حاتم أخرجه من طريقهما موقوفاً. وأن الحاكم أخرجه وصححه، ومدار رواية الحاكم على كلثوم بن جبر. لكنه ورد من طريقه أيضاً موقوفاً على ابن عباس في روايات أخرى، كما ورد من طرق أخرى غير طريقه موقوفاً أيضاً عن ابن عباس.

قال ابن كثير بعد ذلك (فهذا أكثر وأثبت)[١].

كما ورد في حديث عبد الله بن عمرو في تفسير آية الميثاق أن الرسول ﷺ قال: أخذوا من ظهره كما يؤخذ بالمشط من الرأس، فقال لهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ قالت الملائكة: ﴿شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾[٢].

لكن هذا الحديث قد ورد مرفوعاً وموقوفاً أيضاً، وقد رجح الإمام ابن جرير وقفه على عبد الله بن عمرو فقال: (الثقات الذين يعتمد على حفظهم وإتقانهم حدثوا بهذا الحديث عن الثوري فوقفوه على عبد الله بن عمرو ولم يرفعوه)[٣].

ومدار الرواية المرفوعة على أحمد بن أبي طيبة، وقد ضعفه بعض العلماء كما ورد الحديث من غير طريقه موقوفاً على عبد الله بن عمرو.

وفي ذلك يقول الإمام ابن كثير: (أحمد بن أبي طيبة هذا هو أبو محمد الجرجاني قاضي قومس، كان أحد الزهاد، أخرج له النسائي في سننه، وقال أبو حاتم يكتب حديثه، وقال ابن عدي: حدث بأحاديث كثيرة غرائب، وقد روى هذا الحديث عبد الرحمٰن بن حمزة بن مهدي عن سفيان

(١) تفسير ابن كثير (٢/ ٢٧٢).
(٢) أخرجه الطبري في التفسير مرفوعاً وموقوفاً (٦/ ١١٣).
(٣) جامع البيان، لابن جرير (٦/ ١١٨).

الثوري عن منصور عن مجاهد عن عبد الله بن عمرو، وكذا رواه جرير عن منصور به، وهذا أصح)[١].

ولم يرو في غير هذين الحديثين من طريق صحيح تفصيل كيفية الإشهاد، ولا أن الله خاطب الذرية حين أخذهم من ظهر أبيهم آدم، وإنما ورد ما يدل على أن الله استخرج ذرية آدم من ظهره، وميز بين أهل السعادة وأهل الشقاوة. وليس هنا مجال التفصيل في ذلك، ولا ذكر الأحاديث التي ورد فيها الإخبار بأخذ الذرية من ظهر أبيهم دون الإشهاد عليهم؛ لأن المقصود هنا ما يتعلق بما ورد من النصوص في الإشهاد على التوحيد[٢].

وقد استوفى الإمام ابن كثير الأحاديث في ذلك ثم قال: (فهذه الأحاديث دالة على أن الله استخرج ذرية آدم من صلبه، وميز بين أهل الجنة وأهل النار، وأما الإشهاد عليهم هناك بأنه ربهم فما هو إلا في حديث كلثوم بن جبر عن سعيد بن جبر عن ابن عباس، وفي حديث عبد الله بن عمرو، وقد بينا أنهما موقوفان لا مرفوعان، ومن ثم قائلون من السلف والخلف إن المراد بهذا الإشهاد إنما هو فطرهم على التوحيد)[٣].

وإلى نحو هذا القول ـ وهو أن المقصود بالإشهاد مجرد الفطرة على التوحيد ـ ذهب الإمام ابن القيم، حيث نفى حصول الإشهاد الأول وذكر أن المقصود بإشهاد الناس على أنفسهم هو ما جعله الله من الآيات في الآفاق والأنفس على أن الله هو الخالق، وليس بمعنى حصول إشهاد معين قبل الولادة، وعلل ذلك بأن معنى: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾؛ (أي: جعلهم شاهدين على أنفسهم، فلا بد أن يكون الشاهد ذاكراً لما شهد به، وهو

(١) تفسير ابن كثير (٢/ ٢٦٣).
(٢) انظر هذه الأحاديث في: تفسير ابن كثير (٢/ ٢٦٢ ـ ٢٦٥)؛ والسلسلة الصحيحة، للألباني (٤/ ١٥٨ ـ ١٦٣).
(٣) تفسير ابن كثير (٢/ ٢٦٥).

إنما يذكر شهادته بعد خروجه إلى هذه الدار لا يذكر شهادة قبلها)[١].

وحاصل هذا القول نفي الإشهاد السابق، وإقرار الله للناس على أنفسهم بالتوحيد قبل أن يولدوا. لكن هذا معارض لحديث أنس السابق، إذ هو صريح أن الله قد أخذ الميثاق على بني آدم بالتوحيد وهم في صلب آدم. بل إن آية الإشهاد صريحة في الدلالة على حصول الإشهاد قبل الولادة، سواء قيل إن ذلك الإشهاد كان حين أخذهم من ظهر آدم أو كان الإشهاد عليهم حين أخذهم من ظهور آبائهم.

وعلى هذا لا يمكن أن يكون الإشهاد هو مجرد الخلق على الفطرة، وإن كان الإشهاد يقتضي أن يكون التوحيد هو الأصل الذي يولد عليه كل مولود، إذ لا بد مع إثبات فطرية التوحيد من إثبات ما دلت عليه النصوص من وقوع الإشهاد وأخذ الميثاق بذلك على الناس جميعاً، وإن لم يلزم إثبات تفاصيل ذلك، لورودها في أحاديث لا تقوم بها الحجة كما تقدم، ولا تنافي بين إثبات أصل الإشهاد وبين التوقف في تفاصيله أو نفيها.

والمقصود هنا أنه إذا ثبت حصول الإشهاد والإقرار على التوحيد، وأخذ الميثاق على الناس بذلك، فإن مقتضى ذلك أن يكون الإشهاد حجة على الناس بالتوحيد، وهذا يستلزم أن توحيد الله تعالى من المعارف الضرورية التي لا يمكن لأحد أن يجهلها، وهذا هو المراد في هذه المسألة، وأما تفاصيل كيفية الإشهاد، والجزم بكونه إشهاداً عاماً في وقت واحد على جميع الذرية، أو أنه إشهاد فردي يكون حين أخذ الذرية من ظهور الآباء فلا ينافي هذا الأصل.

بل إن القول بأن الإشهاد هو مجرد خلق الناس على الفطرة، وأنه لم يحصل أن الله قد أقر الناس قبل ولادتهم على أنفسهم بالتوحيد لا ينافي

---

(١) الروح، لابن القيم (ص٢٢٦).

هذا الأصل أيضاً، إذ هو يقتضي أن يكون التوحيد من العلوم الفطرية الضرورية.

وإذا ثبت ذلك علم أن التوحيد من العلوم الضرورية، وأن الإنسان لا يحتاج في العلم به إلى النظر والاستدلال. وبهذا تجتمع نصوص الفطرة ونصوص الإشهاد في الدلالة على هذا الأصل.

القول بأن الفطرة هي القابلية للتوحيد:

ذهب بعض العلماء إلى أن الفطرة لا تقتضي التوحيد، وإنما هي مجرد القابلية للتوحيد، بمعنى أن الإنسان قد خلق خلقة تختلف عن خلقة البهائم بحيث يمكن أن يوحد أو يشرك باختياره، دون أن يكون في خلقته ما يقتضي ترجيح التوحيد على الشرك، بل تكون النفس قابلة لأي منهما على السواء.

وحاصل الفرق بين هذا القول والقول بأن الفطرة مقتضية للتوحيد، أن الفطرة إذا كانت مجرد القابلية للتوحيد كان تحقق التوحيد للإنسان من الممكنات التي قد تحصل وقد لا تحصل، بخلاف ما إذا كانت الفطرة مقتضية للتوحيد، فإن تحققه لا يكون ممكناً بل واجباً مع وجود شروطه وانتفاء موانعه.

وأشهر من نصر هذا القول واستدل له الإمام ابن عبد البر رحمه الله في شرحه لحديث الفطرة، وذكر أنه قول جماعة من أهل العلم والنظر، ولم يسم أحداً.

وفي بيان حقيقة هذا القول يقول الإمام ابن عبد البر: (قالت جماعة من أهل العلم والنظر: أريد بالفطرة المذكورة في هذا الحديث الخلقة التي خلق عليها المولود في المعرفة بربه، فكأنه قال: كل مولود يولد على خلقة يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة، يريد خلقة مخالفة لخلقة البهائم التي لا

تصل إلى معرفة ذلك. . . . وأنكروا أن يكون المولود يفطر على كفر أو إيمان، أو معرفة أو إنكار، قالوا: وإنما يولد على السلامة في الأغلب خلقة وطبعاً وبنية، ليس معها إيمان ولا كفر، ولا إنكار ولا معرفة، ثم يعتقدون الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميزوا.

. . . قال أبو عمر: هذا القول أصح ما قيل في معنى الفطرة التي يولد الناس عليها)(١).

وذكر أن هذا هو مقتضى المعنى اللغوي للفطرة فقال: (واحتجوا على أن الفطرة الخلقة والفاطر الخالق بقول الله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ١]، يعني: خالقهم، وبقوله: ﴿وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى﴾ [يس: ٢٢]، يعني: خلقني، وبقوله: ﴿ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ﴾ [الأنبياء: ٥٦]، يعني: خلقهن. قالوا: فالفطرة الخلقة، والفاطر الخالق)(٢).

وحاصل ذلك هو الاستدلال بالمعنى اللغوي للفطرة على المقصود بها في حديث الفطرة، وأنه إذا لم يلزم من المعنى اللغوي أن تكون الفطرة مقتضية للإسلام لم يكن ذلك لازماً لمعناها في الحديث.

لكن إذا علمنا أن إخبار النبي ﷺ بأن كل مولود يولد على الفطرة لا يراد به مجرد المعنى اللغوي، وإنما يراد به معناها الشرعي الذي هو اقتضاء الإسلام ـ على ما سبق بيانه ـ لم يبق لهذا الدليل اعتبار، لدلالة النصوص على أن للفطرة معنى شرعياً أخص من معناها اللغوي.

ومما استدل به الإمام ابن عبد البر على هذا القول أن الطفل لا يمكن أن يعقل شيئاً حين ولادته (فمن لا يعلم شيئاً استحال منه كفر أو إيمان، أو معرفة أو إنكار)(٣).

---

(١) التمهيد، لابن عبد البر (١٨/ ٦٨ ـ ٧٠).
(٢) المرجع السابق (١٨/ ٦٩).
(٣) المرجع السابق (١٨/ ٧٠).

وأساس هذا الاستدلال هو الظن بأنه إذا قيل إن الفطرة هي الإسلام، أو هي الخلقة المقتضية للإسلام أنه لا بد أن يكون الطفل عالماً بذلك منذ ولادته، وهذا لم يقله أحد من السلف الذين فسروا الفطرة بالإسلام، وإنما يعلم ذلك إذا عقل وميز، والخلاف ليس في هذا، وإنما هو في الخلقة التي يولد عليها المولود، هل هي خلقة مقتضية للتوحيد، أم أنها مجرد قابلة له فحسب. فإذا بطل اللازم الذي ذكره الإمام ابن عبد البر في هذا الدليل، وأمكن أن تكون الفطرة مقتضية للتوحيد، دون أن يكون الطفل عالماً به منذ ولادته، بطل الاستدلال على أن الفطرة هي الخلقة القابلة للتوحيد.

* * *

ومما استدل به الإمام ابن عبد البر على هذا القول: أنه (لو كان الأطفال قد فطروا على شيء، على الكفر أو الإيمان في أولية أمرهم ما انتقلوا عنه أبداً، وقد نجدهم يؤمنون ثم يكفرون)[١].

وهذا إنما يقوم على الاستدلال السابق، من جهة الظن بأن القول بفطرية التوحيد يقتضي أن يكون الطفل موحداً منذ ولادته عالماً بذلك، بحيث يكون مخلوقاً عليه خلقة ليس له فيها اختيار، فلا يكون حينئذ موحداً باختياره، وإنما لأن الله قد خلقه على التوحيد.

لكن القول بفطرية التوحيد لا يستلزم ذلك، وإنما يدل على أن الفطرة خلقة تقتضي التوحيد، وأنه ليس متحققاً للمولود بالفعل منذ الولادة، وإنما هو متحقق له بالقوة المقتضية له مع تحقق شروطه وانتفاء موانعه.

ولهذا ذكر النبي ﷺ في حديث الفطرة إمكان عدم تحقق مقتضى الفطرة، مع أنه أراد بها الخلقة المقتضية للإسلام، ولو كان لا يمكن تخلف مقتضاها لم يمكن أن يكفر أحد. فعلم أن اقتضاء الفطرة للإسلام

(١) التمهيد، لابن عبد البر (١٨/ ٧٠).

ليس مطلقاً غير مشروط، كما أنه لا يمكن أن يتحقق ذلك المقتضى قبل أن يعقل الطفل ويميز، ويكون له الاختيار بين أن يلتزم بمقتضى الفطرة أو أن ينحرف عنها.

* * *

ومما استدل به الإمام ابن عبد البر على قوله في هذه المسألة أنه فسر تمثيل النبي ﷺ للمولود حين يولد بالبهيمة الجمعاء بأن المقصود بذلك كونها سالمة، وهذا يعني عنده أن يكون المولود حين ولادته سالماً من الإيمان والكفر على السواء، فلا يصح تبعاً لذلك أن يكون مفطوراً على التوحيد.

وفي ذلك يقول: (مثَّل قلوب بني آدم بالبهائم؛ لأنها تولد كاملة الخلق ليس فيها نقصان، ثم تقطع آذانها بعد وأنوفها، فيقال: هذه بحائر، وهذه سوائب. يقول: فكذلك قلوب الأطفال في حين ولادتهم، ليس لهم كفر حينئذ ولا إيمان ولا معرفة ولا إنكار. كالبهائم السالمة، فلما بلغوا استهوتهم الشياطين فكفر أكثرهم، وعصم الله أقلهم)[١].

كما استدل لهذا المعنى بالحديث القدسي الذي فيه قول الله تعالى: «**إني خلقت عبادي حنفاء...**» حيث فسر الحنيف بما يدل على الخلو من الإيمان والكفر.

وفي ذلك يقول: (الحنيف في كلام العرب المستقيم السالم، . . . فكأنه والله أعلم أراد الذين خلصوا من الآفات كلها والزيادات، ومن المعاصي والطاعات فلا طاعة منهم ولا معصية إذا لم يعملوا بواحدة منها)[٢].

(١) التمهيد، لابن عبد البر (١٨/ ٧٠).
(٢) المرجع السابق (١٨/ ٧١).

وهذا الذي ذكره الإمام ابن عبد البر من معاني الجمعاء والحنيف، وأن المقصود بذلك السلامة على المعنى الذي أراده مخالف للمراد من تلك النصوص، كما أنه مخالف لمعانيها في اللغة، وما يقتضيه ذلك من كونها صفات مدح والسلامة التي يريدها لا تقتضي لذاتها مدحاً ولا ذماً، بل هي مجرد الخلو من أي أثر، ولذلك التزم بأنها تقتضي الخلو من الإيمان والكفر.

وتمثيل النبي ﷺ للمولود حين يولد بالبهيمة تولد جمعاء ـ أي: مجتمعة الخلق ـ هو من باب المقابلة بين الكمال الحاصل لتلك البهيمة حين تولد كذلك ثم يحصل لها النقص عن ذلك الكمال بالجدع، فكذلك المولود يولد على الفطرة المقتضية للتوحيد الذي هو الكمال، ثم قد يحصل له الانحراف عنه إلى الأديان الباطلة.

فلا يمكن مع هذا أن يقال إن المقصود بخلق البهيمة جمعاء هو مجرد كونها سالمة من أي أثر، وأن المولود كذلك يكون مولوداً على السلامة؛ لأن الفطرة على هذا المعنى لا تكون ممدوحة ولا مذمومة لذاتها، وهذا معارض لظاهر الحديث ومعناه الذي أراده النبي ﷺ، فإنه إنما أراد وصف الفطرة بما يقتضي مدحها، لا بما لا يستلزم مدحاً ولا ذماً.

وكذلك خلق الله لعباده حنفاء لا يعني ما ذكره الإمام ابن عبد البر من كونهم مخلوقين على السلامة، بحيث لا تكون الفطرة مقتضية للتوحيد، وإنما أراد بالحنيف الموحد على ما سبق بيانه في دلالة الحديث على فطرية التوحيد.

وفي نقد ذلك يقول الإمام ابن تيمية: (هذا القائل إن أراد بهذا القول أنهم خلقوا خالين من المعرفة والإنكار، من غير أن تكون الفطرة تقتضي واحداً منهما بل يكون القلب كاللوح الذي يقبل كتابة الإيمان وكتابة الكفر،

وليس هو لأحدهما أقبل منه للآخر ـ وهذا الذي يشعر به ظاهر الكلام ـ فهذا قول فاسد؛ لأنه حينئذ لا فرق بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة والإنكار، والتهويد والتنصير والإسلام، وإنما ذلك بحسب الأسباب. فكان ينبغي أن يقال: فأبواه يسلّمانه ويهودانه وينصرانه ويمجسانه. فلما ذكر أن أبويه يكفرانه، وذكر الملل الفاسدة دون الإسلام، علم أن حكمه في حصول ذلك بسبب منفصل غير حكم الكفر)[١].

* * *

ومما استدل به الإمام ابن عبد البر على نفي فطرية التوحيد قوله: (يستحيل أن تكون الفطرة المذكورة في قول النبي ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة**» الإسلام؛ لأن الإسلام والإيمان قول باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح، وهذا معدوم من الطفل، لا يجهل ذلك ذو عقل)[٢].

وهذا الذي ذكره بعيد عن معنى الحديث، فإن المقصود بالإسلام في تفسير حديث الفطرة الإسلام العام الذي هو التوحيد، وحقيقته إخلاص القصد والطلب لله وحده، وليس المقصود به دين الإسلام المشتمل على جملة العقائد والشرائع وما لا يعلم إلا من جهة الوحي، وهذا أمر ظاهر.

وقد جاءت آيات كثيرة بالدلالة على الإسلام بهذا المعنى، كما في قوله تعالى عن إبراهيم عليه السلام: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾﴾ [البقرة: ١٣١]. وحكى عنه وعن إسماعيل عليهما السلام قولهما: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]، وحكى الله عن موسى عليه السلام قوله: ﴿إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓا۟ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ﴾ [يونس: ٨٤].

وقال تعالى عن حواريي عيسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴿١١١﴾﴾ [المائدة: ١١١]،

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٨/ ٤٤٤).
(٢) التمهيد، لابن عبد البر (١٨/ ٧٧).

وحكى الله تعالى عن سحرة فرعون قولهم: ﴿رَبَّنَآ أَفۡرِغۡ عَلَيۡنَا صَبۡرٗا وَتَوَفَّنَا مُسۡلِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٢٦]، والآيات في هذا المعنى كثيرة معلومة.

والفطرة إنما تقتضي هذا الإسلام العام الذي هو التوحيد، وأما تفاصيل العقائد والشرائع فإنما تعلم بالأدلة التفصيلية، ويتفاوت الناس في العلم بها تفاوتاً عظيماً.

وإذا لم تكن هي مقتضى الفطرة لم يلزم ألا يكون الإنسان مفطوراً على الإسلام بمعناه العام.

وبهذا يظهر أن جميع ما استدل به الإمام ابن عبد البر على القول بأن الفطرة هي مجرد القابلية للإسلام دون اقتضائه لا تدل على مطلوبه، وأن جميع ما ذكره لا ينافي أن تكون الفطرة خلقة مقتضية للإسلام، وإن لم يكن مقتضاها متحققاً للإنسان منذ ولادته.

القول بأن الفطرة هي موافقة القدر السابق:

ذهب بعض العلماء إلى أن المقصود بالفطرة في قول النبي ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة**» موافقة القدر السابق، بمعنى أن كل مولود يولد على خلقة مقتضية لما قدره الله له من إيمان أو كفر أو سعادة أو شقاوة، وعلى هذا المعنى فقد يولد المولود مفطوراً على الإيمان، وقد يولد مفطوراً على الكفر، ولا صلة للخلقة التي يولد عليها باقتضاء الإيمان دون الكفر، بل هي قابلة لأي منهما، بحسب ما سبق للإنسان في القدر.

وقد نسب الإمام ابن عبد البر هذا القول إلى عبد الله بن المبارك، وذكر أن الإمام أحمد كان قد قال به ثم تركه، وذكر أن هذا القول هو مقتضى مذهب الإمام مالك[1]، وهو أيضاً منقول عن إسحٰق بن راهويه،

(١) انظر: التمهيد، لابن عبد البر (١٨/ ٧٩).

وإن كان ينفرد بالقول بأن المولود يكون مؤمناً أو كافراً منذ يولد[١].

وأصل هذا القول أن القدرية لما نفوا قدرة الله على الهداية والإضلال وزعموا أن ذلك إنما يتعلق باختيار العباد استدلوا بحديث الفطرة، من حيث إن التهويد والتنصير والتمجيس منسوب في الحديث إلى الأبوين، فلا يكون متعلقاً بتقدير الله تعالى. فقابلهم هؤلاء بإثبات القدر، وتفسير الفطرة في الحديث بما يقتضي أن تكون هي مجرد موافقة القدر السابق.

وفي ذلك يقول الإمام ابن تيمية: (إنما قال الأئمة: ولد على ما فطر عليه من شقاء وسعادة لأن القدرية كانوا يحتجون بهذا الحديث على أن الكفر والمعاصي ليس بقدر الله بل مما فعله الناس؛ لأن كل مولود خلقه الله على الفطرة، وكفره بعد ذلك من الناس. ولهذا قالوا لمالك بن أنس: إن القدرية يحتجون علينا بأول الحديث فقال: احتجوا عليهم بآخره، وهو قوله: «**الله أعلم بما كانوا عاملين**»[٢].

وقد استند أصحاب هذا القول في تفسير الفطرة بالخلقة الموافقة للقدر السابق إلى (أن الفطرة في كلام العرب هي البداءة، والفاطر المبتدئ، فكأنه قال: كل مولود يولد على ما ابتدأه الله عليه من الشقاوة والسعادة مما يصير إليه)[٣].

لكن ما قالوه لا يمكن أن يكون هو المراد بالفطرة في الحديث، فإن جميع المخلوقات إنما تخلق على وفق القدر السابق، ولا يقال ـ مع ذلك ـ إنها مخلوقة على الفطرة، فلا بد أن يكون للفطرة معنى خاصاً لا يشمل جميع المخلوقات، وإلا لم يكن لتخصيص الإنسان بالولادة عليها أي معنى.

---

(١) انظر: التمهيد، لابن عبد البر (١٨/ ٨٣).
(٢) درء التعارض، لابن تيمية (٨/ ٣٦٢).
(٣) التمهيد، لابن عبد البر (١٨/ ٧٨).

وفي نقد هذا الاستدلال يقول الإمام ابن تيمية: (حقيقة هذا القول أن كل مولود فإنه يولد على ما سبق في علم الله أنه صائر إليه، ومعلوم أن جميع المخلوقات بهذه المثابة، فجميع البهائم هي مولودة على ما سبق في علم الله لها، والأشجار مخلوقة على ما سبق في علم الله لها. وحينئذ فيكون كل مخلوق مخلوقاً على الفطرة.

وأيضاً فإنه لو كان المراد ذلك لم يكن لقوله: «**فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه**» معنى، فإنهما فعلا به ما هو الفطرة التي ولد عليها على هذا القول فلا فرق بين التهويد والتنصير حينئذ، وبين تلقين الإسلام وتعليمه، وبين تعليم سائر الصنائع، فإن ذلك كله داخل فيما سبق به العلم)[1].

* * *

وقد استدلوا على هذا المعنى أيضاً بما فهموه من قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ۝٢٩ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَـٰلَةُ﴾ [الأعراف: ٢٩ ـ ٣٠]. وقالوا: إن المقصود بهذه الآية الدلالة على أن كل إنسان يعود إلى ما قدره الله له، وأنه لا يمكن أن يجاوز ذلك. فيكون خلقه على الفطرة هو عوده إلى ما سبق في تقدير الله له، وتلك الفطرة التي يخلقون عليها تقتضي أن يكون منهم مهتدون وأن يكون منهم من حقت عليه الضلالة، وأن ذلك هو المقصود بقوله تعالى: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَـٰلَةُ﴾ بعد بيان عودهم إلى ما بدأهم عليه، وهو ما قدره لهم من الهداية أو الضلال قبل خلقهم.

وقد فسر طائفة من السلف الآية بما يدل على أن العود في الآية هو بمعنى موافقة القدر السابق. فقد ورد عن محمد بن كعب القرظي في معناها: أن (من ابتدأ الله خلقه على الشقاوة صار إلى ما ابتدئ عليه خلقه

---

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٨/ ٣٨٧).

وإن عمل بأعمال أهل السعادة، ومن ابتدأ خلقه على السعادة صار إلى ما ابتدئ خلقه عليه وإن عمل بأعمال أهل الشقاوة). وقال سعيد بن جبير في معناها: (كما كتب عليكم تكونوا)، وقال أبو العالية: (عادوا إلى علم الله فيهم)[١].

لكن في الآية قولاً آخر هو الصحيح في معناها، وهو: أن المقصود بقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ الاستدلال بالخلق الأول على البعث بعد الموت. فكما بدأ الله خلق الناس الخلقة الأولى كذلك يبعثهم فيعودون إلى الحياة مرة أخرى.

قال مجاهد في معناها: (يحييكم بعد موتكم)، وقال الحسن البصري: (كما بدأكم في الدنيا كذلك تعودون يوم القيامة أحياء)، وقال قتادة: (بدأ فخلقهم ولم يكونوا شيئاً ثم ذهبوا ثم يعيدهم)، وقال زيد بن أسلم: (كما بدأكم أولاً كذلك يعيدكم آخراً)[٢].

وهذا القول هو الصحيح في معنى الآية؛ لأن (لفظ: بدأ الله الخلق، يراد به تكوينهم، وهو ظاهر القرآن)[٣]، ومع ذلك فإن المعنى الأول للآية وهو عود الناس إلى ما قدره الله لهم لا ينافي خلقهم على ما يقتضي الإيمان ابتداء، ثم يمكن بعد ذلك أن يكون منهم المؤمن والكافر، بل ذلك هو الحق الذي تجتمع به أدلة الفطرة والقدر.

وفي التوفيق بين القولين في الآية يقول الإمام ابن كثير بعدما ذكر النصوص الدالة على فطرية التوحيد: (وجه الجمع أنه تعالى خلقهم ليكون منهم مؤمن وكافر في ثاني الحال، وإن كان قد فطر الخلق كلهم على معرفته وتوحيده والعلم بأنه لا إله غيره، كما أخذ عليهم الميثاق بذلك

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٢١٧ ـ ٢١٨)؛ والتمهيد، لابن عبد البر (١٨/ ٨٠ ـ ٨١).
(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢١٧).
(٣) درء التعارض، لابن تيمية (٨/ ٤١٣).

وجعله في غرائزهم وفطرهم، ومع هذا قدر أن منهم شقياً ومنهم سعيداً)[١].

والحاصل أنه لا تعارض بين القول بفطرية التوحيد وبين إثبات القدر، وأن ما سبق للإنسان في تقدير الله للعبد لا بد أن يتحقق، بل يجب التسليم بالنصوص الواردة في الأمرين معاً وإلا لزم رد دلالة نصوص الفطرة دون أن يكون لها معارض، بل ما يحصل لكل مولود من كونه مولوداً على الفطرة إنما يكون بقدر سابق، ثم ما يكون من إيمانه أو كفره بعد ذلك إنما يكون كذلك بقدر سابق، ولا تعارض بين الأمرين.

* * *

ومما استدل به أصحاب هذا القول على أن الفطرة هي موافقة القدر السابق، ما جاء من الأحاديث في أن الله استخرج ذرية آدم من ظهره، وأنه قسمهم فريقين: أهل الجنة وأهل النار، وأن أحداً لن يجاوز ذلك.

ومن ذلك حديث عمر بن الخطاب حين سئل عن تفسير آية الإشهاد، فقال: (سمعت رسول الله ﷺ يسأل عنها، فقال رسول الله ﷺ: «**إن الله تبارك وتعالى خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون**». فقال رجل: يا رسول الله ففيم العمل؟ فقال رسول الله ﷺ: «**إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة، حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة، فيدخله به الجنة. وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله به النار**»[٢].

---

(١) تفسير ابن كثير (٢/ ٢١٨).

(٢) أخرجه: مالك في الموطأ (٢/ ٨٩٨ ـ ٨٩٩)؛ وأبو داود (٤٧٠٣)؛ والترمذي وحسنه (٣٠٧٧)؛ والحاكم (١/ ٢٧)؛ وقال: هذا حديث صحيح على شرطهما =

والذي يفهم من وجه الدلالة في هذا الحديث عند أصحاب هذا القول أن الله إذا كان قد قدر أهل الجنة وأهل النار، وقدر أعمالهم حين استخراج الذرية من ظهر آدم، فلا بد أن تكون الخلقة التي يخلقون عليها حين يوجدون في هذه الحياة موافقة لذلك القدر السابق، فيكون ذلك هو معنى خلقهم على الفطرة، فقد يكون المخلوق على الفطرة مؤمناً وقد يكون كافراً، فلا يصح أن تكون الفطرة مقتضية للتوحيد إذا كان قد سبق له في القدر أن يكون كافراً؛ لأن ذلك يعارض القدر السابق.

ولكن غاية ما يدل عليه هذا الحديث وأمثاله في باب القدر هو إثبات تقدير الله ما سيكون من حال عباده، ومن يكون منهم مؤمناً ومن يكون كافراً، وهذا لا شك في صحته ولا يخالف فيه إلا القدرية، إما بنفي العلم السابق كما هو حال غلاتهم، وإما بنفي خلق الهداية والضلال كما هو المشهور عنهم. وأما أهل السنة فلا يشكون في ذلك.

لكن إثبات القدر السابق لا يعارض إثبات ما دلت عليه نصوص الفطرة من أن كل مولود يولد على خلقة مقتضية للتوحيد، بل ذلك من القدر الثابت لكل مولود، ثم قد يكون منهم المؤمن والكافر بعد ذلك.

وفي ذلك يقول الإمام ابن عبد البر: (ليس في قوله في الحديث: «**خلقت هؤلاء للجنة وخلقت هؤلاء للنار**» أكثر من مراعاة ما يختم به لهم، لا أنهم في حين طفولتهم ممن يستحق جنة أو ناراً، أو يعقل كفراً أو إيماناً)[1].

= وتعقبه الذهبي فقال: (فيه إرسال). وقال ابن عبد البر في التمهيد (٦/ ٣ ـ ٦): (هذا الحديث منقطع بهذا الإسناد؛ لأن مسلم بن يسار هذا لم يلق عمر بن الخطاب، وبينهما في هذا الحديث نعيم بن ربيعة، وهو أيضاً مع هذا الإسناد لا تقوم به حجة، ومسلم بن يسار هذا مجهول، وقيل إنه مدني، وليس بمسلم بن يسار البصري... وجملة القول في هذا الحديث أنه حديث ليس إسناده بالقائم؛ لأن مسلم بن يسار ونعيم بن ربيعة جميعاً غير معروفين بحمل العلم).

(١) التمهيد، لابن عبد البر (١٨/ ٨٣).

وممن ذهب إلى القول بأن الفطرة هي موافقة القدر السابق إسٰحق بن راهويه، لكنه ادعى ـ مع ذلك ـ أن ما يخلق عليه الإنسان من إيمان أو كفر يكون ثابتاً له منذ ولادته، فلا يكون في تقدير الله أن يكون مؤمناً أو كافراً فحسب، بل يكون مؤمناً أو كافراً منذ يولد.

ومما استدل به على ذلك أن الله قد أشهد الناس جميعاً على أنفسهم أنه هو ربهم حين أخذهم من ظهر أبيهم آدم.

قال ابن عبد البر: (قال آخرون: معنى قوله ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة**» أن الله قد فطرهم على الإنكار والمعرفة وعلى الكفر والإيمان. فأخذ من ذرية آدم الميثاق حين خلقهم فقال: «**ألست بربكم**»، قالوا جميعاً: (بلى)، فأما أهل السعادة فقالوا: بلى على معرفة له وطوعاً من قلوبهم، وأما أهل الشقاء فقالوا: بلى، كرهاً لا طوعاً. قالوا وتصديق ذلك قوله: ﴿وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا﴾ [آل عمران: ٨٣]، قالوا: وكذلك قوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمۡ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيۡهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُۚ﴾ [الأعراف: ٢٩ ـ ٣٠].

قال المروزي: وسمعت إسٰحق بن إبراهيم ـ يعني ابن راهويه ـ يذهب إلى هذا المعنى)[١].

لكن غاية ما يدل عليه هذا الاستدلال هو أن الله قدر إيمان المؤمنين وكفر الكافرين قبل خلقهم، وأما أنه قد حصل منهم الإيمان والكفر حين أخذ الله الذرية من ظهر آدم فلا تدل عليه آية الإشهاد، ولا الأحاديث الواردة في ذلك على ما سبق في بيان معانيها والخلاف في ثبوتها.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا﴾ فلا يدل على وقوع ذلك حال أخذ الله الذرية من ظهر آدم، وأن

(١) التمهيد، لابن عبد البر (١٨/ ٨٣ ـ ٨٤).

منهم من أسلم حينئذ ومنهم من كفر، وإنما تدل على أنه قد أسلم جميع من في السمٰوات والأرض، إما إسلام طوع واختيار، وإما إسلام قهر وتسخير، فالمؤمن هو المسلم لله طوعاً، والكافر مستسلم لله مقهور له.

يقول الإمام ابن كثير في تفسير الآية: (المؤمن مستسلم بقلبه وقالبه لله، والكافر مستسلم لله كرهاً، فإنه تحت التسخير والقهر والسلطان العظيم الذي لا يخالف ولا يمانع)[١].

وأما قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ فقد سبق الكلام فيها، وأنها لا تدل على القدر، وإنما تدل على البعث، وإن دلت على القدر فهي لا تدل على أن ما قدر للعباد من الإيمان والكفر قد حصل لهم حين أخذ الذرية من ظهر آدم، وإنما يكون بعد خلقهم، وما يكون منهم من الاختيار للإيمان أو الكفر بعد التمييز.

والذي قاله إسحٰق بن راهويه يستلزم نفي الاختيار، وأن الإنسان قد آمن أو كفر حين أخذه الله من ظهر أبيه آدم، فلا يمكنه بعد أن يولد أن يخالف ما سبق منه في ذلك. وهذا أمر معلوم بالضرورة بطلانه. ولهذا قال الإمام ابن عبد البر: (قول إسحٰق في هذا الباب لا يرضاه الحذاق الفقهة من أهل السنة، وإنما هو قول المجبرة)[٢].

* * *

ومما استدل به إسحٰق بن راهويه على أن الفطرة هي الخلقة على الإيمان أو الكفر قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الروم: ٣٠].

قال الإمام ابن عبد البر: (قال إسحٰق: يقول: لا تبديل لخلقته التي

(١) تفسير ابن كثير (١/ ٣٨٧).
(٢) التمهيد، لابن عبد البر (١٨/ ٩٠).

جبل عليها ولد آدم، يعني من الكفر والإيمان والمعرفة والإنكار)[١].

وهذه الآية لا دلالة فيها على ما قال إسحٰق بن راهويه، وإنما هي خبر عن خلق الله للناس على الفطرة المقتضية للتوحيد، وأن ذلك سنة لا تتبدل، فلا يولد مولود إلا وهو على تلك الفطرة، وهذا هو معنى العموم في قول النبي ﷺ في حديث الفطرة: «**كل مولود يولد على الفطرة**».

ومما يبين ذلك أنه قد جاء في الحديث ما يدل على أن الفطرة التي يولد عليها المولود قد تتغير بتأثير الأبوين، إما بتهويد أو تنصير أو تمجيس، ولو كانت الفطرة هي الخلقة على ما سبق للإنسان من إيمان أو كفر قبل أن يولد لم يمكن أن يقال إنها تتغير حينئذ.

وفي بيان معنى الآية يقول الإمام ابن تيمية: (المراد ما خلقهم عليه من الفطرة لا تبدل، فلا يخلقون على غير الفطرة، لا يقع هذا قط. والمعنى أن الخلق لا يتبدل فيخلقون على غير الفطرة، ولم يرد بذلك أن الفطرة لا تتغير بعد الخلق، بل نفس الحديث يبين أنها تتغير)[٢].

* * *

ومما استدل به اسحق بن راهويه على أن المولود قد يكون مفطوراً على الكفر منذ ولادته ما ورد من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: (توفي صبي، فقلت: طوبى له، عصفور من عصافير الجنة، فقال رسول الله ﷺ: «**أولا تدرين أن الله خلق الجنة وخلق النار، فخلق لهذه أهلاً ولهذه أهلاً**»).

وفي رواية: «**أو غير ذلك يا عائشة، إن الله خلق للجنة أهلاً خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم، وخلق للنار أهلاً خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم**»[٣].

---

(١) التمهيد، لابن عبد البر (١٨/ ٨٤).

(٢) درء التعارض، لابن تيمية (٨/ ٤٢٥).

(٣) أخرجه مسلم (٢٦٦٢)؛ وأبو داود (٤٧١٣)؛ وضعفه ابن عبد البر في التمهيد (٦/ ٣٥٠ ـ ٣٥١).

لكن الحديث ليس فيه الدلالة على ما قاله اسحق بن راهويه، لاحتماله من المعاني غير ما ذكره.

قال الإمام النووي: (أجمع من يعتد به من علماء المسلمين على أن من مات من أطفال المسلمين فهو من أهل الجنة لأنه ليس مكلفاً، وتوقف فيه بعض من لا يعتد به لحديث عائشة هذا، وأجاب العلماء بأنه لعله نهاها عن المسارعة إلى القطع من غير أن يكون عندها دليل قاطع، كما أنكر على سعد بن أبي وقاص في قوله: أعطه إني لأراه مؤمناً. قال: «**أو مسلماً؟**» ويحتمل أنه ﷺ قال هذا قبل أن يعلم أن أطفال المسلمين في الجنة، فلما علم قال ذلك)[١].

بل الصحيح أيضاً أن أطفال المشركين في الجنة، لما ورد من الحديث في قصة إبراهيم عليه السلام مع الولدان في الجنة حين رآه النبي ﷺ معهم[٢].

قال الإمام النووي: (الصحيح الذي ذهب إليه المحققون أنهم من أهل الجنة ويستدل له بأشياء منها حديث إبراهيم الخليل ﷺ حين رآه النبي ﷺ في الجنة وحوله أولاد الناس، قالوا: يا رسول الله وأولاد المشركين؟ قال: «**وأولاد المشركين**»)[٣].

وأصل ذلك أن كل مولود لا بد أن يولد على الفطرة المقتضية للتوحيد، فإن مات عليها لم يكن مكلفاً، ولم يكن قد حصل منه ما يقتضي أن يكون حكمه حكم الكفار، ولا يمكن أن يقدر الله أن يكون أحد من أهل النار فيدخلها دون أن يعمل بعمل أهلها، بل لا بد إذا دخلها أن يكون ممن يستحق ذلك بعمله، ولا يسبق لأحد القدر بذلك إلا ويكون من أهلها وممن يعمل بعمل أهلها.

---

(١) شرح مسلم، للنووي (١٦/ ٢١٧).
(٢) أخرجه البخاري (١٣٨٦) و(٧٠٤٧)؛ وأحمد (٥/ ١٤ ـ ١٥).
(٣) شرح مسلم، للنووي (١٦/ ٢٠٨).

ومما استدل به اسحق بن راهويه على أن المولود قد يكون مفطوراً على الكفر ما ورد في قصة قتل الخضر للغلام، وأن سبب ذلك أن الغلام كان مفطوراً على الكفر منذ ولد.

قال الإمام ابن عبد البر: (احتج اسحق بحديث أُبي بن كعب في قصة الغلام الذي قتله الخضر... قال إسحٰق: وكان الظاهر ما قال موسى: ﴿أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً﴾ فأعلم الله الخضر ما كان الغلام عليه في الفطرة التي فطره عليها؛ لأنه كان قد طبع يوم طبع كافراً)[1].

ولا دلالة في هذه القصة على ما قاله اسحق بن راهويه، وقول النبي ﷺ: «**إن الغلام الذي قتله الخضر طبع كافراً**»[2] لا يعني أنه كان كافراً قبل أن يولد أو منذ أن ولد، وإنما المقصود أنه طبع وقدر أن يكون كافراً، وهذا لا يعارض أن يكون مفطوراً على التوحيد؛ لأن غاية ما يدل عليه الحديث الإخبار بما سيكون عليه حاله وأنه سيكون كافراً.

يقول الإمام ابن تيمية في ذلك: (قوله: طبع؛ أي: طبع في الكتاب؛ أي: قدر وقضي، لا أنه كان كفره موجوداً قبل أن يولد، فهو مولود على الفطرة السليمة وعلى أنه بعد ذلك يتغير فيكفر كما طبع كتابه يوم طبع. ومن ظن أن المراد به الطبع على قلبه، وهو الطبع المذكور على قلوب الكفار فهو غالط، فإن ذلك لا يقال فيه طبع يوم طبع، إذ كان الطبع على قلبه إنما يوجد بعد كفره)[3].

ومقتضى قول النبي ﷺ «**إنه طبع كافراً**» أن يكون قد تحقق كفره بالفعل، وأما أن يكون الله قد قدر وكتب أن يكفر ثم يتخلف ذلك، بحيث يكون قتله قبل تحقق كفره الذي كتبه الله عليه فهذا لا يكون؛ لأن هذا

(١) التمهيد، لابن عبد البر (١٨/ ٨٦).
(٢) أخرجه مسلم (٢٦٦١).
(٣) درء التعارض، لابن تيمية (٨/ ٣٦٣).

يستلزم أن ما قدره الله وكتبه قد لا يقع. ولهذا كان ابن عباس رضي الله عنهما يقرأ: (وأما الغلام فكان كافراً)[١]، وكان قتادة رحمه الله يقول: (لعمري ما قتله إلا على كفر)[٢].

وليس في الكتاب والسنة ما يدل على أن الغلام لم يكن كافراً حين قتله الخضر، وعلم الخضر بكفره ليس من العلم بالأمور الغيبية، بل قد علمه بأسباب لم يعلمها موسى عليه السلام، كما علم من أمر السفينة والجدار ما لم يعلمه موسى عليه السلام، وليس ذلك من علم الغيب.

وفي ترجيح كفر الغلام الذي قتله الخضر يقول الإمام ابن تيمية: (الغلام الذي قتله الخضر إما أن يكون كافراً بالغاً كفر بعد البلوغ فيجوز قتله، وإما أن يكون كافراً قبل البلوغ وجاز قتله في تلك الشريعة، وقتل لئلا يفتن أبويه عن دينهما، كما يقتل الصبي الكافر في ديننا، إذا لم يندفع ضرره عن المسلمين إلا بالقتل... وقول ابن عباس: وأما الغلام فكان كافراً وكان أبواه مؤمنين، ظاهره أنه كان حينئذ كافراً)[٣].

والحاصل أن المقصود بكون الغلام مطبوعاً على الكفر أنه قد سبق له في القدر وكتب عليه أنه يكون كافراً، لكن لا يلزم من ذلك أن يولد على الكفر، بل لا بد أن يولد على التوحيد ثم يكفر بعد ذلك باختياره. فمن قال: إنه ولد على الكفر، وأن هذا هو المقصود بطبعه على الكفر، فقد أخطأ وخالف نصوص الفطرة، ومن قال: إنه قتل قبل أن يكفر، فقد أخطأ حيث ظن أن قتله قد كان قبل أن يتحقق فيه مقتضى القدر السابق الذي لا يمكن أن يتخلف، بل قد ولد على الفطرة ثم كفر وقتل على الكفر.

ومما يدل على أنه لا يحكم بكفر الأطفال منذ ولادتهم نهي النبي صلى الله عليه وسلم

---

(١) أخرجه البخاري (٤٧٢٧)؛ ومسلم (٢٣٨٠).
(٢) التمهيد، لابن عبد البر (١٨/١٠٨).
(٣) درء التعارض، لابن تيمية (٨/٤٢٨ ـ ٤٣٠).

عن قتل الذرية، وحين سأله الصحابة فقالوا: أوليسوا أولاد المشركين؟ قال الرسول ﷺ: «**أوليس خياركم أولاد المشركين**»[١].

وقد ذكر الإمام ابن تيمية أن هذا (يبين أنهم ولدوا غير كفار، ثم طرأ الكفر بعد ذلك، ولو كان أراد أن المولود حين يولد يكون إما كافراً وإما مسلماً على ما سبق به القدر لم يكن فيما ذكره حجة على ما قصده ﷺ من نهيه لهم عن قتل أولاد المشركين)[٢].

وإذا كان الغلام كافراً حين قتل لم يكن بين ما حصل من قتله وبين نصوص الفطرة تعارض، بل يكون الله قد فطره على التوحيد ثم كفر بعد ذلك على ما سبق به القدر، وأما أن يكون كافراً لمجرد سبق القدر بذلك، أو يكون قد قتل لمجرد أنه قد سبق في القدر أنه يكفر فهذا مما ليس عليه دليل في الكتاب والسنة.

* * *

ومما قد يظن أن فيه الدلالة على ما ذهب إليه اسحاق بن راهويه في هذه المسألة ما أخرجه الترمذي وغيره من حديث الطبقات، وفيه أن النبي ﷺ قال: «**ألا إن بني آدم خلقوا طبقات شتى، فمنهم من يولد مؤمناً ويحيى مؤمناً ويموت مؤمناً، ومنهم من يولد مؤمناً ويحيى مؤمناً ويموت كافراً، ومنهم من يولد كافراً ويحيى كافراً ويموت مؤمناً، ومنهم من يولد كافراً ويحيى كافراً ويموت كافراً...**»[٣].

ويكفي في رد الحديث مخالفته لما سبق تقريره من دلالات الآيات والأحاديث في معنى الفطرة التي يولد عليها كل مولود. ومع ذلك فإسناده

---

(١) أخرجه أحمد (٣/ ٤٣٥) (٤/ ٢٤)؛ والحاكم (٢/ ١٢٣) وقال: صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي؛ وصححه الألباني في: السلسلة الصحيحة (٤٠٢).

(٢) درء التعارض، لابن تيمية (٨/ ٣٦٤).

(٣) أخرجه الترمذي، كتاب الفتن (٢١٩٢)؛ وأحمد (٣/ ١٩).

ضعيف؛ لأن مداره على علي بن زيد بن جدعان وهو ضعيف. وقد قال الإمام ابن عبد البر: (والحديث الذي جاء فيه أن الناس خلقوا طبقات فمنهم من يولد مؤمناً ومنهم من يولد كافراً... ليس من الأحاديث التي لا مطعن فيها؛ لأنه انفرد به علي بن زيد بن جدعان، وقد كان شعبة يتكلم فيه على أنه يحتمل قوله: «**يولد مؤمناً**»: يولد ليكون مؤمناً، ويولد ليكون كافراً على سابق علم الله فيه)[1].

ونحو هذا الحديث ما أخرجه الطبراني في الأوسط والكبير من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وفيه أن الرسول ﷺ قال: «**إن العبد يولد مؤمناً ويعيش مؤمناً ويموت مؤمناً، وإن العبد يولد كافراً ويعيش كافراً ويموت كافراً...**»[2].

وهو أيضاً مما لا تقوم به حجة. قال الهيثمي في مجمع الزوائد: (فيه عمر بن إبراهيم العبدي، وقد وثقه غير واحد. وقال ابن عدي: حديثه عن قتادة مضطرب، قلت: وهذا منها)[3].

وبالنظر فيما سبق نعلم أنه لا تعارض بين القدر السابق ونصوص الفطرة، وأن الفطرة ليست هي موافقة القدر السابق من إيمان أو كفر أو سعادة أو شقاوة، وإنما هي خلقة تقتضي التوحيد، ثم قد يتحقق مقتضاها وقد لا يتحقق، وأما القدر السابق من إيمان أو كفر فلا بد من تحققه، لكنه لا يكون إلا بعدما يكون الإنسان قد فطر على التوحيد ابتداء.

موقف المتكلمين من فطرية معرفة الله وتوحيده:

ذهب جماهير المتكلمين على اختلاف طوائفهم إلى القول بأن

---

(١) التمهيد، لابن عبد البر (١٨/ ٨٣).

(٢) انظر: مجمع الزوائد، للهيثمي (٧/ ٢١٢).

(٣) المرجع السابق (٧/ ٢١٣).

معرفة الله نظرية، وأنها إنما تدرك بالاستدلال. وهذا يتناقض مع القول بفطرية معرفة الله وتوحيده؛ لأن المعارف الفطرية لا تحتاج إلى نظر واستدلال، وإنما تكون معلومة بالبداهة والفطرة.

وهذا لا ينافي إمكان الاستدلال على وجود الله وتوحيده؛ لأن المعارف الفطرية وإن كانت ضرورية إلا أنه يمكن بيان وجه تلك الضرورة بالكشف عن المقدمات البدهية التي تستند إليها، وتلك المقدمات ضرورية لا يمكن الاستدلال لها أو الشك فيها إلا مع إنكار الضرورة العقلية.

ثم إن الاستدلال على وجود الله وتوحيده قد يكون طريقاً لإقامة الحجة على من فسدت فطرته بالشبهات المناقضة للمعارف الضرورية، فلا بد معه من الاستدلال بالأدلة العقلية، والاستناد إلى المقدمات الضرورية المشتركة بين جميع العقلاء.

فالخلاف مع المتكلمين في هذه المسألة إنما هو في إيجابهم للنظر العقلي طريقاً إلى معرفة الله تعالى، بحيث لا يمكن حصولها بدلالة الفطرة، وأما إمكان الاستدلال على ذلك فلا خلاف فيه.

والمعتزلة هم الذين أشهروا القول بأن معرفة الله نظرية وإيجاب النظر لتحقيقها، وقد تابعهم على ذلك المتكلمون بعدهم وإن اختلفوا في بعض التفاصيل؛ كاختلافهم في مستند إيجاب النظر هل هو العقل أم الشرع؟

وقول المعتزلة في إيجاب النظر العقلي لمعرفة الله تعالى ونفي إمكان أن تكون معرفة الله ضرورية متفرع عن قولهم في القدر، من جهة أن العبد عندهم مستقل بفعله، وأنه لا يثاب إلا على فعله، وقد رتبوا على ذلك فيما يتعلق بهذه المسألة أن معرفة الله لو كانت ضرورية للزم أن يثاب العبد على غير فعله؛ لأن المعارف الضرورية ليست من كسب العبد، وإنما هي لازمة للنفس لزوماً ضرورياً، بحيث لا يمكن الانفكاك عنها. فإذا لزم أن تكون المعرفة من فعل العبد لم يمكن أن تكون ضرورية، وإذا لم تكن ضرورية لزم أن تكون نظرية حتى تكون من كسبه.

وفي تقرير هذا الأصل يذكر القاضي عبد الجبار عن المعتزلة أنهم يقولون فيما يتعلق بالنظر والمعرفة: (إنما يكونان لطفاً إذا كانا من فعل المكلف، فلا يجوزون أن يضطر الله تعالى أحداً من المكلفين إلى المعارف)[١].

وفي بيان ذلك يقول الإمام ابن تيمية: (المعتزلة كانوا هم أئمة الكلام في وجوب النظر والاستدلال بطريقة الأعراض والأجسام وما يتبع ذلك، وصاروا يقولون: إن الإيمان لا يمكن أن يحصل للعبد بدون اكتسابه، فلا يمكن عندهم أن يحصل بعلم ضروري يجعله الله في قلب العبد، ولا بإلهام وهداية منه يختص بها من يشاء من عباده... والمعتزلة يقولون: إن الإيمان إذا كان موهبة من الله تعالى للعبد، وتفضلاً منه عليه، لم يستحق العبد الثواب)[٢].

وأصل ذلك عندهم أن الهداية والضلال والإيمان والكفر ليست من فعل الله، وإنما هي من فعل العبد على جهة الاستقلال. والله لا يمكن عندهم أن يختص أحداً بالهداية، وإلا كان هذا ظلماً لمن لم يفعل به ذلك، وإنما جعل للناس القدرة على الاختيار بين الإيمان والكفر، وأزاح عنهم العلل في ذلك. ثم رتبوا على ذلك أن الثواب هو من قبيل العوض على فعل العبد، وأنه كما لا يمكن أن يختص أحداً بالهداية فكذلك لا يمكن أن يختص أحداً بالثواب على جهة التفضل، وإلا كان ذلك ظلماً لمن لم يتفضل عليه بالثواب[٣].

والحق أنه يمكن أن يختص الله من شاء بالهداية، وأنه ليس في ذلك ظلم لغيره، لأنه لم يمنعه ما يستحقه، كما أن الثواب ليس من باب

---

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار (١٢/ ٥١٢ ـ ٥١٣).
(٢) درء التعارض، لابن تيمية (٧/ ٤٦٠).
(٣) المرجع السابق (٨/ ٣٧٨).

العوض، وأن العمل وإن كان شرطاً لدخول الجنة إلا أنه لن يدخل أحد الجنة بعمله، بل لا بد مع ذلك من فضل الله ورحمته، كما قال النبي ﷺ: «**إنه لن يدخل أحد الجنة بعمله**» قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «**ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته**»[١].

وعليه فما بناه المعتزلة على ذلك كله من القول بوجوب النظر لتحصيل المعرفة بالله تعالى باطل، بل يمكن أن تكون المعرفة بالله وتوحيده من الحقائق الضرورية التي لا تحتاج إلى استدلال ونظر، ولا يكون في ذلك منافاة للتكليف بها مع كونها ضرورية.

ومع مناقضة الأشاعرة للمعتزلة تمام المناقضة في القدر والإيجاب العقلي إلا أنهم وافقوهم على هذا الأصل، وهو القول بإيجاب النظر لمعرفة الله تعالى.

ومقتضى مذهب الأشاعرة في القدر، وما رتبوه عليه من القول في أفعال العباد، وأنها مجرد كسب حقيقته أن العبد هو محل لفعل الله، وأنه ليس له فعل على الحقيقة يستلزم أن تكون معرفة الله تعالى غير داخلة في أفعال العبد، ولا مترتبة على نظره واستدلاله؛ لأن ذلك عندهم ليس سبباً حقيقياً في حصول المعرفة، وإنما تكون المعرفة عندهم حاصلة بفعل الله دون أن يكون لفعل العبد أي أثر في حصولها، وهذه المسألة داخلة في مسألة التولد التي اختلفوا فيها، وهي مرتبطة بخلافهم في السببية، وهل يكون السبب مقتضياً لمسببه أم لا[٢].

وكذلك ما يتعلق بمستند إيجاب النظر لمعرفة الله تعالى، فإن المعتزلة يقولون بالإيجاب العقلي، بينما ينفيه الأشاعرة، ويقولون: إن معرفة الله تعالى واجبة بالشرع حاصلة بالعقل، فكيف يمكن على هذا الأصل أن

---

(١) أخرجه البخاري (٦٤٦٣)؛ ومسلم (٢٨١٦).
(٢) انظر ذكر أقوالهم في ذلك في المواقف، للإيجي (ص٢٧ ـ ٢٨).

يكون الشرع هو أصل الإيجاب مع أن حصولها إنما يتوقف على العقل.

ولأجل مناقضة إيجاب النظر لمعرفة الله تعالى قال أبو جعفر السمناني: (إن هذه المسألة بقيت في مقالة الأشعري من مسائل المعتزلة)[١].

وفي إيجاب النظر لمعرفة الله تعالى يقول الباقلاني: (إن أول ما فرضه الله على العباد النظر في آياته والاعتبار بمقدوراته والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته؛ لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله، بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة)[٢].

وادعى صاحب المواقف الإجماع في ذلك فقال: (النظر في معرفة الله واجب إجماعاً)[٣].

* * *

ودعوى الإجماع على وجوب النظر لمعرفة الله تعالى باطلة، بل قد نقل جماعة من العلماء الإجماع على خلاف ذلك، واستدلوا كما يقول الإمام ابن حجر: (بإطباق أهل العصر الأول على قبول الإسلام ممن دخل فيه من غير تنقيب)[٤].

وعدم إيجاب النظر لمعرفة الله تعالى هو مقتضى دلالة النصوص في ذلك كما هو مقتضى السنة العملية للنبي ﷺ، وما كان عليه الصحابة في هذا الأمر بلا خلاف بينهم.

---

(١) فتح الباري، لابن حجر (١٣/ ٣٤٩)؛ ودرء التعارض، لابن تيمية (٧/ ٤٠٧، ٤٦١).
(٢) الإنصاف، للباقلاني (ص٣٣).
(٣) المواقف، للإيجي (ص٢٨).
(٤) فتح الباري، لابن حجر (١/ ٧٠).

وفي تقرير ذلك يقول الإمام ابن تيمية: (النبي ﷺ لم يدع أحداً من الخلق إلى النظر ابتداء، ولا إلى مجرد إثبات الصانع، بل أول ما دعاهم إليه الشهادتان، وبذلك أمر الصحابة، كما في الحديث المتفق على صحته لمعاذ بن جبل رضي الله عنه لما بعثه إلى اليمن: «**إنك تأتي قوماً أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله...**» الحديث)[1]. وكذلك سائر الأحاديث عن النبي ﷺ موافقة لهذا، كما في الصحيحين من حديث أبي هريرة وابن عمر: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله وأني رسول الله...**» الحديث[2]. وهذا مما اتفق عليه أئمة الدين وعلماء المسلمين، فإنهم مجمعون على ما علم بالاضطرار من دين الرسول أن كل كافر فإنه يدعى إلى الشهادتين، سواء كان معطلاً أو مشركاً أو كتابياً، وبذلك يصير الكافر مسلماً، ولا يصير مسلماً بدون ذلك.

كما قال أبو بكر بن المنذر: أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم على أن الكافر إذا قال: أشهد ألا اله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وأن كل ما جاء به محمد حق، وأبرأ إلى الله من كل دين يخالف دين الإسلام، وهو بالغ صحيح يعقل أنه مسلم...)[3].

بل إن من أئمة المتكلمين من خالفهم في إيجاب النظر؛ كقول الشهرستاني في الرد على من أنكر وجود الله تعالى: (ما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم قادر عليم)، ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم: ١٠]، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧]، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ۝٩﴾

---

(١) أخرجه البخاري (١٣٩٥)؛ ومسلم (١٩).
(٢) أخرجه البخاري (٢٥)؛ ومسلم (٢٢).
(٣) درء التعارض، لابن تيمية (٨/٦ ـ ٧).

[الزخرف: ٩]، إن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضراء ﴿دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [يونس: ٢٢]، ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلۡبَحۡرِ ضَلَّ مَن تَدۡعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُۖ﴾ [الإسراء: ٦٧].

ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشرك: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إلٰه إلا الله**» ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]. ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ونفي الشرك)[(١)].

وأما هؤلاء المتكلمون فإنهم لما أوجبوا النظر لمعرفة الله تعالى اضطربوا في ذلك، واختلفوا في أول واجب على المكلف، حتى ذكر بعضهم في ذلك اثني عشر قولاً[(٢)].

وأصل اختلافهم في ذلك أنهم لما قالوا: إن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر أوجبوا النظر لمعرفة الله تعالى؛ لأن المعرفة إذا كانت واجبة وكان تحققها متوقفاً على النظر فلا بد أن يكون واجباً، لكنهم اختلفوا بعد ذلك فيمن مات قبل استكمال النظر هل يمكن أن يكون مؤمناً أم لا بد من استكمال النظر، فذهب بعضهم إلى أن الواجب ليس استكمال النظر، وإنما يتحقق الواجب بالبدء في النظر. ثم اختلفوا بعد ذلك فيمن قصد إلى النظر ولم يبدأ فيه هل يكون قد حقق الواجب أم لا بد من البدء في النظر، فمنهم من اشترط البدء في النظر ومنهم من قال بل يكفي مجرد القصد إليه.

ثم إن منهم بعد كل ذلك من قال: إن جميع هذه الأقوال باطلة، وأنه لا بد قبل ذلك كله من الشك، فيكون أول واجب هو الشك، لا النظر ولا البدء في النظر ولا القصد إليه. وحجتهم في ذلك أن المعارف النظرية إنما

(١) نهاية الأقدام في علم الكلام، للشهرستاني (ص١٢٣ ـ ١٢٤). وانظر تعليق ابن تيمية على كلامه في: درء التعارض (٧/ ٣٩٦ ـ ٤٠٣).
(٢) انظر: تحفة المريد على حاشية جوهرة التوحيد، للباجوري (ص٢٠ ـ ٢١).

يترجح الحق فيها بعد النظر والاستدلال، وأما قبل ذلك فلا يمكن الترجيح. فمعرفة الله إذا كانت نظرية فلا يمكن إيجاب النظر لتحصيلها؛ لأن مقتضى ذلك التسليم بها قبل النظر، فلا يكون النظر هو الأصل في تحصيلها، بل تكون متحققة قبله، وإنما يكون النظر لتأكيدها، وهذا يستلزم ألا تكون معرفة الله نظرية، وهذا خلاف الأصل الذي بني عليه القول بإيجاب النظر لمعرفة الله تعالى[١].

ومع أن هذا القول في غاية البعد والشناعة إلا أنه لازم لهم؛ لأن الترجيح في المعارف النظرية إنما يكون بعد النظر كما قالوا، وهذا اللازم يكفي في العلم ببطلان ما ذهبوا إليه من القول بإيجاب النظر لمعرفة الله تعالى، وأنها لا بد أن تكون معرفة فطرية لا تحتاج الى نظر واستدلال.

ومما يبين بطلان ما ذهبوا إليه في ذلك أنهم اختلفوا أيضاً فيما سموه إيمان المقلد، وهو الذي يقر بالشهادتين ويقوم بفرائض الإسلام لكنه لم يحقق ما اشترطوه في تحصيل المعرفة بالله تعالى.

وأصل ذلك أنهم إذا اشترطوا النظر لمعرفة الله تعالى، بحيث لا يمكن إثبات وجود الله تعالى إلا بطريق النظر لم يمكن أن يتحقق الإيمان بالله تعالى إلا بطريق النظر، فيلزم من ذلك أن من لم ينظر في الأدلة العقلية لوجود الله تعالى لا يمكن أن يكون مؤمناً، بل التزم بعض متأخريهم أن (الضال أقرب إلى الرحمة ممن آمن إيماناً صحيحاً بطريق التقليد، فالبحث بالعقل مع عدم الاهتداء إلى الحق خير ممن أهمل عقله، وعوّل على غيره، وقلده في إيمانه)[٢].

لكن هذا يتعارض مع ما هو معلوم بالضرورة من قبول الشهادتين ممن أراد الدخول في الإسلام، وأنه لا يشترط لذلك أن ينظر في الأدلة العقلية

---

(١) انظر: التفكير الفلسفي في الإسلام: د. سليمان دنيا (ص٢٢١ ـ ٢٢٢).
(٢) المرجع السابق (ص٢٢٦).

حتى يكون مسلماً. فيلزم من ذلك بطلان قولهم في اشتراط النظر لمعرفة الله تعالى؛ لأن بطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم[١].

ويترتب على القول ببطلان قولهم في هذه المسألة أن معرفة الله وتوحيده من مقتضيات الفطرة، وليست مما يتوقف على النظر؛ لأنها لو كانت متوقفة على النظر لورد الأمر به لتحقيقها، ولكان ذلك هو منهج النبي ﷺ في دعوة الناس وقبول الإسلام منهم.

ومن المعلوم بالضرورة أنه لم يرد في النصوص ما يدل على توقف الإيمان بالله على النظر في الأدلة العقلية، بل ورد النص على أن معرفة الله وتوحيده من مقتضيات الفطرة، كما لم يرد أن النبي ﷺ كان يأمر من أراد الدخول في الإسلام بالنظر في الأدلة العقلية التي اشترطوها لمعرفة الله تعالى، بل كان يقبل الإسلام من كل من أراد الدخول فيه بمجرد نطقه بالشهادتين أو ما يقوم مقامهما، وعلى هذا صحابته من بعده، وقد نقل العلماء الإجماع على ذلك[٢].

---

(١) وانظر: درء التعارض، لابن تيمية (٧/ ٤٠٦ ـ ٤٥٢).
(٢) انظر: فتح الباري، لابن حجر (١/ ٧٠)؛ ودرء التعارض، لابن تيمية (٨/ ٧).

الفصل الثاني

فطرية التحسين والتقبيح

توطئه:

تقوم الأحكام الشرعية على مراعاة المصالح ودرء المفاسد، بحيث لا يأمر الله إلا بما هو مصلحة للعباد، ولا ينهى إلا عما هو مفسدة لهم، فلا توجد مصلحة إلا وقد دل الشرع عليها، كما لا توجد مفسدة إلا وقد ورد النهي عنها.

وكما يعلم ثبوت هذه القاعدة من جهة دلالة النصوص عليها فإنه يمكن أن يعلم أيضاً من جهة المطابقة بين الأحكام الشرعية ومقتضى الإدراك الفطري للمصالح والمفاسد.

ومقتضى ذلك أن حسن الأفعال وقبحها كما هو مقتضى الدلالة الشرعية فهو كذلك مقتضى الدلالة الفطرية، وأنه لا يمكن حصول التناقض بين هاتين الدلالتين، بل ما دل الشرع على حسنه فلا بد أن يكون حسناً في

ذاته، مما يقتضي أن يكون ملائماً للفطرة، كما أن ما دل الشرع على قبحه فلا بد أن يكون قبيحاً في ذاته مما يقتضي أن يكون منافراً للفطرة. فالأحكام الشرعية إنما تترتب على أوصاف مناسبة ثابتة للأفعال في ذاتها قبل ورود الخطاب الشرعي المتعلق بها، والتحسين والتقبيح ليس متوقفاً على الخطاب الشرعي، بل هو كذلك مقتضى الدلالة الفطرية.

ولا بد لبيان هذه القاعدة المجملة من تقرير أصلين وهما:

١ ـ إثبات الحسن والقبح الذاتيين للأفعال، وأنه لا بد أن تترتب الأحكام الشرعية على أوصاف مناسبة ثابتة للأفعال، بحيث لا تكون الأحكام مجرد أوامر ونواهي متعلقة بمحض المشيئة.

٢ ـ بيان المستند النفسي والشرعي لفطرية التحسين والتقبيح، وبيان العلاقة الضرورية بين ثبوت الحسن والقبح الذاتيين وما يقتضيه ذلك من ملائمة الفطرة ومنافرتها.

أولاً: ثبوت الحسن والقبح الذاتيين

المقصود بالحسن والقبح الذاتيين ما تتصف به الأفعال من صفات الكمال المقتضية لوصفها بالحسن، أو صفات النقص المقتضية لوصفها بالقبح. فلا يكون الفعل حسناً إلا وهو متصف بالكمال، ولا قبيحاً إلا وهو متصف بالنقص، وهذا معنى ذاتية الحسن والقبح للأفعال. ومثال ذلك أن العدل فعل لا يمكن تصوره إلا من حيث هو متصف بالكمال، كما أن نقيضه وهو الظلم فعل لا يمكن تصوره إلا من حيث هو فعل متصف بالنقص.

وإنما يكون الفعل حسناً موصوفاً بالكمال لما يترتب عليه من المصلحة، وإنما يكون الفعل قبيحاً موصوفاً بالنقص لما يترتب عليه من المفسدة، فاعتبار المصالح والمفاسد هو أساس وصف الأفعال بالحسن أو القبح الذاتيين؛ لأنه ليس للأفعال وجود مستقل عن الفاعل تكون به كاملة أو ناقصة في ذاتها، وإنما يكون كمالها أو نقصها من حيث هي مقتضية للمصلحة أو المفسدة للفاعل.

وإذا كان اعتبار المصلحة والمفسدة هو أساس اعتبار الحسن والقبح الذاتيين للأفعال، فإن المصلحة أو المفسدة قد تكون ملازمة لبعض الأفعال، بحيث لا يمكن تصورها إلا من حيث هي مقتضية للمصلحة أو مقتضية للمفسدة، وهذه الأفعال تكون متصفة بالحسن الذاتي أو القبح

الذاتي بإطلاق. وأما الأفعال التي يكون تضمنها للمصلحة أو المفسدة مقيداً بأحوال معينة فإنها تكون حسنة في حال اقتضائها للمصلحة، وقبيحة في حال اقتضائها للمفسدة، وهذه الأفعال هي التي يجري فيها النسخ، بخلاف الأفعال التي تكون حسنة أو قبيحة بإطلاق، فإنه لا يمكن أن يرد فيها النسخ. وعلى هذا فإن ذاتية الحسن أو القبح للفعل لا تستلزم عدم انفكاكها عنه بحال، وإنما تقتضي أنها متعلقة باقتضائها للمصلحة أو المفسدة، وإن كانت قد تكون مقيدة ببعض الأحوال.

يقول الإمام ابن تيمية: (من الناس من يظن أن الحسن والقبح صفة لازمة للموصوف، وأن معنى كون الحسن صفة ذاتية له هذا معناه، وليس الأمر كذلك، بل قد يكون الشيء حسناً في حال، قبيحاً في حال، كما يكون نافعاً في حال ومحبوباً في حال، وضاراً وبغيضاً في حال، والحسن والقبح يرجع إلى هذا)[١].

* * *

وإثبات الحسن والقبح الذاتيين هو مقتضى الضرورة الفطرية من جهة ملاءمة الأفعال للفطرة أو منافرتها لها، وتلك هي حقيقة فطرية التحسين والتقبيح وذلك أن ملاءمة الأفعال أو منافرتها للفطرة لا بد أن يستند إلى ما للأفعال من صفات ذاتية اقتضت أن تكون ملائمة للفطرة أو منافرة لها، ولو كانت الأفعال متساوية في صفاتها بحيث لا يكون بينها فرق في الحقيقة للزم ألا يكون بينها فرق بمقتضى الإدراك الفطري، وإذا كانت دلالة الفطرة على حسن الأفعال أو قبحها ضرورية لزم أن تكون الصفات الذاتية للأفعال المقتضية لحسنها أو قبحها ثابتة لها بالضرورة. والمقصود هنا بيان ما يقتضيه التلازم بين هذين الأصلين من ثبوت الحسن والقبح الذاتيين، وأما إثبات فطرية التحسين والتقبيح فيحتاج إلى تقرير آخر سيأتي التفصيل فيه قريباً.

---

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٤٢٢).

وكما أن إثبات الحسن والقبح الذاتيين هو مقتضى الضرورة الفطرية فإنه كذلك هو مقتضى الدلالة القطعية للنصوص الشرعية، حيث إنه قد جاءت النصوص بما يدل على أن الأمر والنهي في الأحكام الشرعية يكون مطابقاً لصفات ذاتية ثابتة للأفعال قبل ورود الشرع، فما أمر الله به لا بد أن يكون فيه المصلحة لأمر يعود إليه لذاته، لا لمجرد أن الله قد أمر به، وإن كان الأمر به يقتضي حسناً آخر إضافة إلى حسنة الذاتي، كما أن ما نهى الله عنه لا بد أن تكون فيه المفسدة لأمر يعود إليه لذاته. لا لمجرد أن الله قد نهى عنه، وإن كان النهي عنه يقتضي قبحاً آخر إضافة إلى قبحه الذاتي[1].

ومما ورد في ذلك قوله تعالى في وصف النبي ﷺ وما جاء به من الوحي: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

ووجه دلالة الآية على إثبات الحسن والقبح الذاتيين قبل ورود الشرع أن الله ذكر في الآية المعروف والمنكر والطيبات والخبائث، وهي أوصاف ثابتة لها قبل ورود الشرع، فالمعروف هو الذي تعرفه الفطر السليمة وتقره، والمنكر هو الذي تنكره ولا تقبله، وكذلك الطيبات والخبائث، فإنما تكون طيبة أو خبيثة من جهة ما لها من الأوصاف الذاتية الثابتة لها، المقتضية لدلالة الفطرة على ذلك.

وفي بيان وجه دلالة الآية على هذا الأصل يقول الإمام ابن القيم: (دلت الآية على أنه أمرهم بالمعروف الذي تعرفه العقول وتقر بحسنه الفطر، فأمرهم بما هو معروف في نفسه عند كل عقل سليم، ونهاهم عما هو منكر في الطباع والعقول، بحيث إذا عرض على العقول السليمة أنكرته

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٨/ ٤٣٤ ـ ٤٣٦).

أشد الإنكار، كما أن ما أمر به إذا عرض على العقل السليم قبله أعظم قبول وشهد بحسنه)[١].

وفي نفس المعنى يقول محمد رشيد رضا: (المعروف ما تعرف العقول السليمة حسنه، وترتاح القلوب الطاهرة له لنفعه وموافقته للفطرة والمصلحة، بحيث لا يستطيع العاقل المنصف السليم الفطرة أن يرده أو يعترض عليه إذا ورد الشرع به. والمنكر ما تنكره العقول السليمة، وتنفر منه القلوب، وتأباه على الوجه المذكور أيضاً. وأما تفسير المعروف بما أمرت به الشريعة، والمنكر بما نهت عنه فهو من قبيل تفسير الماء بالماء)[٢].

ومما جاء في هذا المعنى أيضاً قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]، وفي هذا بيان أن الله إنما يحرم الفواحش المتصفة بكونها فواحش قبل تحريمها، وأن ذلك الوصف ثابت لها قبل ورود الشرع بتحريمها، فالتحريم إنما يستند إلى أوصاف مناسبة اقتضته، وليس متعلقاً بمجرد المشيئة بحيث يمكن أن يحرم الله ما أحله، أو يحل ما حرمه بلا فرق يرجع إلى الصفات الذاتية لمتعلقات الأحكام الشرعية، ولهذا أخبر الله أنه لا يأمر بالفحشاء، لأن هذا ينافي أصل التشريع ومقتضى الحكمة.

وفي بيان ذلك يقول الإمام ابن القيم: (هذا دليل على أنها فواحش في نفسها، لا تستحسنها العقول، فتعلق التحريم بها لفحشها، فإن ترتيب الحكم على الوصف المناسب المشتق يدل على أنه هو الصفة المقتضية له)[٣].

(١) مفتاح دار السعادة، لابن القيم (٢/ ٣٨٨).
(٢) تفسير المنار: محمد رشيد رضا (٩/ ٢٢٧).
(٣) مفتاح دار السعادة، لابن القيم (٢/ ٣٨٩). وانظر: مدارج السالكين، لابن القيم (١/ ٢٧٤).

ومما ورد فيه التصريح بتعليق التحريم على كون ما حرم الله من الفواحش، وأن ذلك صفة ذاتية له قبل ورود التحريم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَـٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾﴾ [الإسراء: ٣٢]، وذلك أن الله قد (علل التحريم بأنها فاحشة بدون النهي، وأن ذلك علة للنهي عنها)[١] فدل على أن كون الزنا من الفواحش التي تنكرها الفطر السليمة وصف ثابت لها قبل التحريم، إذ هو متعلق التحريم.

والأدلة على هذا الأصل كثيرة، وسيأتي عند ذكر الأدلة على فطرية التحسين والتقبيح ما يقتضي الدلالة على ذلك، من جهة أن الدلالة على فطرية التحسين والتقبيح تتضمن الدلالة على ثبوت الحسن والقبح الذاتيين.

* * *

ويستند إثبات المناسبة بين الأحكام الشرعية وعللها إلى أصل عظيم، وهو ثبوت التعليل في خلق الله وشرعه، وأنه لا يمكن أن يخلق شيئاً إلا لحكمة، كما لا يمكن أن يخلو أمره ونهيه من الحكمة، وحكمة الله تعالى أخص من مطلق الإرادة؛ لأن الإرادة قد تكون محمودة أو مذمومة، وأما الحكمة فإنما تكون إرادة لغاية محمودة، لأجلها يكون إيجاد المخلوقات أو تشريع الأحكام.

وإذا كان الفعل متوقفاً على العلم والإرادة والقدرة، بحيث لا يتصور حصول فعل اختياري إلا مع ثبوت هذه الصفات، فإن حكمة الله تعالى في أفعاله أمر وراء ذلك، إذ هي العلة الغائية للفعل، وهكذا ما يتعلق بشرع الله تعالى وأمره، فإنه لا بد أن يكون هو مقتضى حكمة الله تعالى، بحيث يكون التشريع متعلقاً بإرادة محمودة هي علة التشريع والغاية منه[٢].

والذين فسروا الحكمة في التشريع بمجرد العلم والإرادة والقدرة،

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٧/ ١٨١).

(٢) انظر: منهاج السنة، لابن تيمية (١/ ١٤١ ـ ١٤٤).

دون أن تقتضي ثبوت العلة والغاية المحمودة يلزمهم أن يشرع الله ما ليس بحكمة؛ لأن الحكمة إذا كانت أخص من مطلق الإرادة أمكن أن تتخلف الغاية المحمودة من التشريع مع ثبوت مطلق الإرادة؛ لأنها حينئذ إنما تتعلق بمرادات مطلقة، ليست مقيدة بكونها محمودة.

وإثبات التعليل في شرع الله تعالى هو أساس إثبات القياس في الأحكام الشرعية، من جهة أن المناسبة بين الأحكام الشرعية وعللها إنما تثبت على أساس أن علل الأحكام الشرعية إذا كانت أوصافاً مناسبة فلا بد أن تقتضي التعميم في الأفراد الداخلة تحت تلك الأوصاف.

وعلى هذا فإنه يلزم من أنكر الحسن والقبح الذاتيين للأفعال، وكونها مقتضية للمصالح والمفاسد لذاتها أن ينكر ما جاءت به الشريعة من تحقيق المصالح ودرء المفاسد، وما بين الأحكام الشرعية وعللها من المناسبة[١].

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١١/ ٣٥٤).

ثانياً: مستند فطرية التحسين والتقبيح

التحسين والتقبيح هو المقتضى الضروري لثبوت الحسن والقبح الذاتيين؛ لأن الإنسان مفطور على محبة الكمال وكراهية النقص، وإذا كانت حقيقة الحسن الذاتي إنما هي الاتصاف بالكمال فلا بد أن يكون محبوباً ملائماً للفطرة، وإذا كانت حقيقة القبح الذاتي إنما هي الاتصاف بالنقص فلا بد أن يكون مكروهاً منافراً للفطرة، وليس التحسين والتقبيح إلا هذه الملاءمة والمنافرة، ولهذا فإنه يلزم من أثبت الحسن والقبح الذاتيين أن يقول بالتحسين والتقبيح بهذا المعنى، إذ هو مقتضاه الضروري، كما يلزم من نفى التحسين والتقبيح أن ينفي الحسن والقبح الذاتيين، إذ هو متعلقه الضروري، وعلى هذا فلا يمكن إثبات أحد هذين الأصلين أو نفيه دون الآخر، بل لا بد أن يثبتا معاً أو ينتفيا معاً، وهذه حقيقة التلازم بينهما.

وأصل الكلام في التحسين والتقبيح إنما يتعلق بالأحكام الشرعية من حيث إمكان إدراك ما تدل عليه قبل ورود الشرع، بحيث يكون الشرع مطابقاً لمقتضى الفطرة والضرورة العقلية.

والحقيقة أن من الأحكام الشرعية ما تكون النصوص الدالة عليها مطابقة لمقتضى الفطرة والضرورة العقلية، وأن منها ما لا تقتضيه الفطرة والضرورة العقلية.

فأما ما تقتضيه الفطرة والضرورة العقلية فلا يمكن أن يرد في الشرع ما يناقضه، بل لا بد أن يكون ما يرد به الشرع من ذلك مطابقاً لمقتضى الفطرة، وأما ما لا تقتضيه الفطرة فلا يمكن أن يكون منافياً للضرورة العقلية، بحيث يكون من المحالات غير الممكنة، وبهذا لا يكون بين ما تقتضيه الفطرة وما ترد به النصوص الدالة على الأحكام الشرعية تعارض، بل إما أن تكون الفطرة مطابقة لها في حال اقتضاء الفطرة لما تدل عليه النصوص من الأحكام، وإما ألا تكون الفطرة منافية لما تدل عليه النصوص من الأحكام في حال عدم اقتضاء الفطرة والضرورة العقلية لها.

وحاصل هذه المسألة أن العلاقة بين الفطرة وما تدل النصوص من الأحكام إما أن تكون علاقة مطابقة، بحيث يكون الشرع كاشفاً لما دلت عليه الفطرة، وإما أن تدل النصوص على ما لا يمكن إدراكه بالفطرة، لكن مع ذلك لا يكون مخالفاً لمقتضاها، أو كما يقول الإمام ابن تيمية: بأن (الشارع عرف بالموجود وأثبت المفقود، فتحسينه إما كشف وبيان، وإما إثبات لأمور في الأفعال والأعيان)[١].

وأصل ذلك كما يقول أيضاً: (أنه لا يمكن العاقل أن يدفع عن نفسه أنه يميز بعقله بين الحق والباطل، والصدق والكذب، وبين النافع والضار، والمصلحة والمفسدة، ولا يمكن المؤمن أن يدفع عن إيمانه أن الشريعة جاءت بما هو الحق والصدق في المعتقدات، وجاءت بما هو النافع والمصلحة في الأعمال التي تدخل فيها الاعتقادات... وأحكام الشارع فيما يأمر به وينهى عنه تارة تكون كاشفة للصفات الفعلية ومؤكدة لها، وتارة تكون مبينة للفعل صفات لم تكن له قبل ذلك)[٢].

---

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٨/ ٢٢).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (١١/ ٣٤٦ ـ ٣٤٧، ٣٥٤)؛ وانظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ١٣٩).

ويستند القول بفطرية التحسين والتقبيح إلى كونه هو مقتضى الضرورة النفسية، كما هو مقتضى دلالة النصوص الشرعية.

* * *

فأما اقتضاء الضرورة النفسية لفطرية التحسين والتقبيح فلأن الإنسان يجد من نفسه ضرورة التفريق والتمييز بين ما تتصف به الأفعال من الصفات المتقابلة، كالتفريق بين العدل والظلم، والصدق والكذب، والأمانة والخيانة ونحو ذلك. (ونسبة هذا إلى فطرهم وعقولهم كنسبة الحلو والحامض إلى أذواقهم، وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن إلى مشامهم، وكنسبة الصوت اللذيذ وضده إلى أسماعهم، وكذلك كل ما يدركونه بمشاعرهم الظاهرة والباطنة)[1].

وإنما يقوم هذا التفريق الضروري بين الأفعال على أساس التحسين والتقبيح، من جهة أن بعض الأفعال ملائم للفطرة لما يتصف به من الكمال، كما أن بعضها منافر للفطرة لما يتصف به من النقص، وليس له معنى إلا ذلك، ومن نفى التحسين والتقبيح فلا بد أن ينكره، فلا يمكن الجمع بين نفي التحسين والتقبيح وإثبات صفات الكمال والنقص للأفعال وما يقتضيه ذلك من الملاءمة والمنافرة.

وبهذا يعلم أن قول بعض متأخري الأشاعرة بنفي التحسين والتقبيح مع إثباتهم لصفات الكمال والنقص في الأفعال، وما تقتضيه من الملاءمة والمنافرة تناقض، وأنه يلزمهم إما إثبات التحسين والتقبيح، وإما نفي ثبوت صفات الكمال والنقص للأفعال وما تقتضيه من الملاءمة والمنافرة. وستأتي مناقشتهم في ذلك قريباً.

وفي بيان وجه اقتضاء الضرورة النفسية لفطرية التحسين والتقبيح يقول

---

(١) مدارج السالكين، لابن القيم (١/ ٢٣٠).

الإمام ابن تيمية: (لا ريب أن الإنسان قد يحصل له تارة من الاعتقادات والإرادات ما يكون حقاً وتارة ما يكون باطلاً، فإن اعتقاداته قد تكون مطابقة لمعتقدها وهو الحق، وقد تكون غير مطابقة وهو الباطل... والإرادات تنقسم إلى ما يوافق مصلحته وهو جلب المنفعة، وإلى ما لا يوافق مصلحته بل يضره... فإن كان المراد موافقاً لمصلحته كانت الإرادة حسنة محمودة، وإن كان مخالفاً لمصلحته كانت الإرادة سيئة مذمومة.

... وإذا كان الإنسان تارة تكون تصديقاته وإراداته حسنة محمودة وتارة تكون سيئة، فلا يخلو إما أن تكون نسبة نفسه إلى النوعين نسبة واحدة، بحيث لا يترجح أحد الصنفين على الآخر بمرجح من نفسه، أو لا بد أن تكون نفسه مرجحة لأحد النوعين. فإن كان الأول لزم أن لا يوجد أحد الصنفين إلا بمرجح منفصل عنه، ثم ذلك المرجح المنفصل إذا قدر مرجحان، أحدهما يرجح الصدق الذي ينفعه، والآخر يرجح الكذب الذي يضره؛ فإما أن يتكافأ المرجحان، أو يترجح أحدهما؛ فإن تكافأ المرجحان لزم ألا يحصل واحد منهما، وهو خلاف المعلوم بالضرورة، فإنا نجد أنه إذا عرض على كل أحد أن يصدق وأن ينتفع، أو أن يكذب ويتضرر مال بفطرته إلى أن يصدق وينتفع... فعلم أن في فطرة الإنسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة النافع)(١).

وهذا المرجح الذي يكون من نفس الإنسان هو حقيقة التحسين والتقبيح وهو قوة فطرية لا يحتاج الإنسان معها إلى الاستدلال، بل إن مجرد إدراك الحق والكمال يقتضي بالضرورة تصديقه ومحبته، كما أن مجرد إدراك الباطل والنقص يقتضي بالضرورة إنكاره وكراهيته.

وهذه القوة الفطرية المقتضية للتحسين والتقبيح هي التي يسميها

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٨/ ٤٥٦ ـ ٤٥٨).

فلاسفة الأخلاق الحاسة الخلقية أو الضمير، وهي عندهم قوة معيارية نابعة من نفس الإنسان وليست مفروضة عليه من الخارج.

وفي تعريف الضمير يقول «لالاند»: (هو خاصية العقل في إصدار أحكام معيارية تلقائية ومباشرة على القيمة الأخلاقية لبعض الأفعال الفردية المعينة)[١]. ويختلف هؤلاء الفلاسفة حول طبيعة الأحكام المعيارية للضمير، فحين يذهب بعضهم إلى اعتبارها من قبيل الميل والإرادة التي هي أساس الملاءمة والمنافرة يذهب آخرون إلى أنها من قبيل الأحكام العقلية التي تقوم على القوة العلمية للفطرة[٢].

والحقيقة أن القول بفطرية التحسين والتقبيح يشمل الأمرين معاً، وأنه لا تنافي بينهما، بل هما متلازمان تلازماً ضرورياً، بحيث لا يمكن حصول أحدهما دون الآخر. فالقوة العلمية للفطرة تقتضي إدراك الصفات الذاتية للأفعال من حيث هي صفات كمال أو نقص، وهذا يقتضي بالضرورة تحقق مقتضى القوة الإرادية للفطرة، وحقيقة ذلك ملاءمة صفات الكمال للفطرة، مما يقتضي محبتها والميل إليها، ومنافرة صفات النقص للفطرة، مما يقتضي كراهيتها والنفور منها. وبذا يظهر أنه لا يمكن أن يدرك الإنسان صفات الكمال أو النقص للأفعال دون أن يكون له موقف فطري إرادي منها، كما أنه لا يمكن حصول الملاءمة والمنافرة دون حصول أساسها من العلم والتصور للصفات المقتضية لذلك.

هذا فيما يتعلق باقتضاء الضرورة النفسية لفطرية التحسين والتقبيح.

* * *

وأما ما يتعلق بدلالة النصوص الشرعية على فطرية التحسين والتقبيح فقد دلت نصوص كثيرة على هذا الأصل، مما يقتضي الاتفاق والمطابقة بين دلالة الضرورة النفسية ودلالة النصوص الشرعية في ذلك.

---

(١) الأخلاق النظرية: د. عبد الرحمٰن بدوي (ص٥٦).
(٢) انظر: المرجع السابق (ص٥٦ ـ ٥٩).

ومن النصوص الدالة على ذلك قول الله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾ [الشمس: ٧ ـ ٨]. فقد أخبر الله تعالى أنه قد خلق الإنسان وسوى نفسه بحيث يمكن أن يدرك الخير والشر بمجرد فطرته، وهذا يقتضي بالضرورة أن يكون في فطرة الإنسان ما يفرق به بين الأفعال الحسنة والقبيحة. (فإنه سبحانه إذا ألهم الفجور والتقوى. فالملهم إن لم يميز بين الفجور والتقوى، ويعلم أن هذا الفعل الذي يريد أن يفعله هذا فجور، والذي يريد أن يفعله هذا تقوى، لم يصح منه إلهام الفجور والتقوى... فلما قال: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾ كان الكلام تفريقاً بين الحسن المأمور به القبيح المنهي عنه، وأن الأفعال منقسمة إلى حسن وسيء)[1].

والإلهام للفجور والتقوى في هذه الآية هو المقصود بالهداية إلى طريق الخير والشر في قوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ۝١٠﴾ [البلد: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ۝٣﴾ [الإنسان: ٣].

وهذه الهداية هي الاستعداد الفطري المقتضي للتمييز بين الخير والشر بمجرد الفطرة التي خلق الله الناس عليها، وهذه الهداية هداية عامة تشمل المؤمن والكافر، إذ مقتضاها مجرد البيان والتمييز بين ما هو حق وخير، وبين ما هو باطل وشر، وهي لا تقتضي لذاتها الهداية الخاصة، التي هي الهداية والتوفيق إلى الإيمان، فإنها إنما تكون للمؤمنين.

يقول جمال الدين القاسمي في معنى هذه الهداية: (﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ۝١٠﴾؛ أي: أودعنا في فطرته التمييز بين الخير والشر، وأقمنا له من وجدانه وعقله أعلاماً تدل عليها، ثم وهبنا له الاختيار، فإليه أن يختار أي الطريقين شاء)[2].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٦/ ٢٣٤ ـ ٢٣٥).
(٢) محاسن التأويل، للقاسمي (١٧/ ١٥٩).

والحاصل أن هذه الآيات تدل على أن الله قد أودع في نفس كل إنسان من الهداية والتمييز ما يتحقق به الإدراك والتمييز الفطري بين الخير والشر، والحسن والقبيح، وهذا هو أساس الملاءمة بين الفطرة والأفعال الحسنة، لما لها من صفات الكمال التي يحبها الإنسان ويميل إليها بمجرد تلك الهداية الفطرية، كما هي أساس المنافرة بين الفطرة والأفعال القبيحة، لما لها من صفات النقص التي يكرهها الإنسان وينفر منها بمجرد تلك الهداية الفطرية، وهذه هي حقيقة فطرية التحسين والتقبيح.

* * *

ومن الأدلة على فطرية التحسين والتقبيح ما ورد من إنكار التسوية بين ما يكون التفريق فيه معلوماً بالضرورة، كقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الجاثية: ٢١]، فأنكر تعالى التسوية بين المسيء والمحسن في الجزاء، وأن ذلك مخالف لمقتضى حكمته سبحانه، وجعل ما فطر عليه عباده من العلم الضروري بقبح ذلك دليلاً على بطلانه. فليست الآية مجرد خبر عن بطلان التسوية بين المحسن والمسيء، وإنما هي استدلال بالضرورة الفطرية على أن التسوية بينهما حكم سيء مناقض لحكمة الله سبحانه وتعالى.

ونحو ذلك قول الله تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ [ص: ٢٨] (وهذا استفهام إنكار، فدل على أن هذا قبيح في نفسه، منكر تنكره العقول والفطرة... فأنكره سبحانه إنكار منبه للعقل والفطرة على قبحه)[١].

ومن ذلك أيضاً إنكار الله تعالى على من جوز أن يُترك الناس سدى، كما في قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ [القيامة: ٣٦]، ومن

(١) مدارج السالكين، لابن القيم (١/٢٣٨).

العلماء من ذهب إلى أن المقصود بالآية إنكار أن يترك الناس سدى بلا أمر ولا نهي، ومنهم من ذهب إلى أن المقصود بها إنكار أن يتركوا سدى، فلا يبعثون ولا يحاسبون على أعمالهم[١]. والآية وإن كان معناها يعم الأمرين إلا أنها إلى إثبات البعث والجزاء أقرب بدلالة السياق، حيث ذكر ما يتعلق بخلق الإنسان ثم قال تعالى: ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ ۝٤٠﴾ [القيامة: ٤٠]، فكان هذا من الاستدلال على البعث والجزاء، وأنهم لا يمكن أن يتركوا سدى بعد موتهم، فلا يبعثون ولا يحاسبون، ويستند الاستدلال على بطلان هذا الحسبان إلى ما هو معلوم بالضرورة من قبح ذلك، (ولذلك أنكره عليهم إنكار منبه لهم على الرجوع إلى عقولهم وفطرهم)[٢].

وإذا كان تقرير هذه الأمور إنما يستند إلى ما يعلم بضرورة العقل والفطرة دل ذلك على أن إثباتها هو مقتضى كونها حسنة، معلوم حسنها بالفطرة، وأن إنكارها قبيح في الفطرة، إذ لو أمكن أن يستوي ثبوتها وعدم ثبوتها بالنسبة للفطرة، بحيث لا يكون الدليل على كونها حسنة إلا من جهة الدلالة الشرعية على ذلك لما أمكن الاستدلال على بطلانها بالاستناد إلى الفطرة والضرورة العقلية، وهذه حقيقة فطرية التحسين والتقبيح.

* * *

ومن الأدلة على فطرية التحسين والتقبيح ما جاء من الأحاديث في البر وطمأنينة النفس إليه، والإثم وما يحوك في الصدر منه.

ومن ذلك حديث النواس بن سمعان ﵁ أن النبي ﷺ قال: «**البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في صدرك، وكرهت أن يطلع عليه الناس**»[٣].

ومثله حديث وابصة ﵁ أن النبي ﷺ قال: «**استفت قلبك، البر ما**

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٤/ ٤٥٣).

(٢) مدارج السالكين، لابن القيم (١/ ٢٣٧).

(٣) أخرجه مسلم (٢٥٥٣)؛ والترمذي (٢٣٩٠).

اطمأن إليه القلب، واطمأنت إليه النفس، والإثم ما حاك في القلب، وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك»[١].

وروى أبو ثعلبة الخشني رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله أخبرني بما يحل لي ويحرم علي، قال: فصعد النبي ﷺ وصوب فيَّ النظر، فقال النبي ﷺ: «**البر ما سكنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما لم تسكن إليه النفس ولم يطمئن إليه القلب وإن أفتاك المفتون**»[٢].

ونحو ذلك وصية النبي ﷺ للحسين بن علي رضي الله عنهما حيث قال له: «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة**»[٣].

وهذه الأحاديث تدل في مجموعها على أن الله قد فطر الناس على التمييز بين البر والإثم، والحق والباطل، والمعروف والمنكر، وأن النفس تطمأن إلى الحق والمعروف، وتنفر من الباطل والمنكر، فما أحبته الفطرة واطمأن إليه القلب فهو المعروف، وما كرهته الفطرة ونفرت منه النفوس فهو المنكر. فإذا اشتبه الحلال بالحرام فيما قد يعرض للإنسان من الوقائع المعينة فإنه يمكن أن يعرف بفطرته ما يشتبه عليه من ذلك، وهذا إنما يكون في الوقائع الجزئية المعينة، لا في الأحكام الشرعية المطلقة على ما سيأتي بيانه.

وفي شرح هذه الأحاديث يقول الإمام ابن رجب: (دل حديث وابصة وما في معناه على الرجوع إلى القلوب عند الاشتباه، فما سكن إليه القلب

---

(١) أخرجه أحمد (٤/ ٢٢٧). وقال الهيثمي: رواه الطبراني وأحمد باختصار عنه، ورجال أحد إسنادي الطبراني ثقات، مجمع الزوائد (١٠/ ٢٩٤).

(٢) أخرجه أحمد (٤/ ١٩٤). وقال الهيثمي: رجاله ثقات؛ مجمع الزوائد (١/ ١٧٥)؛ وصححه الألباني في صحيح الجامع (٢٨٧٨).

(٣) أخرجه الترمذي (٢٥١٨) وقال: هذا حديث صحيح، والنسائي، (٥٧١١)؛ وأحمد (١/ ٢٠٠)؛ وصححه الألباني في إرواء الغليل (٢٠٧٤).

وانشرح إليه الصدر فهو البر والحلال، وما كان خلاف ذلك فهو الإثم والحرام، وقوله في حديث النواس بن سمعان: «**الإثم ما حاك في الصدر وكرهت أن يطلع عليه الناس**» إشارة إلى أن الإثم ما أثر في الصدر حرجاً وضيقاً وقلقاً واضطراباً، فلم ينشرح له الصدر، ومع هذا فهو عند الناس مستنكر، بحيث ينكرونه عند اطلاعهم عليه)[١].

ولا بد هنا من التنبيه على أمر مهم، وهو أنه ليس المقصود بهذه الأحاديث وما في معناها الاعتماد على الفطرة في معرفة الحلال والحرام بإطلاق، وإنما المقصود أن في الفطرة ما يتميز به الحلال من الحرام عند الاشتباه، وهذه لا تكون في مناطات الأحكام الشرعية، بحيث تكون الفطرة أصلاً في التشريع، وإنما يكون ذلك في تحقيق المناطات بالنظر إلى الأعيان التي قد تعرض للإنسان فيشتبه عليه الحلال من الحرام. فإنه إذا اعتمد على فطرته أمكن أن يزول ذلك الاشتباه بحسب ما يكون من طمأنينة القلب أو نفوره.

وفي تقرير هذا الأصل يقول الإمام الشاطبي: (اعلم أن كل مسألة تفتقر إلى نظرين، نظر في دليل الحكم، ونظر في مناطه، فأما النظر في دليل الحكم فلا يمكن أن يكون إلا من الكتاب والسنة، أو ما يرجع إليهما من إجماع أو قياس أو غيرهما، ولا يعتبر فيه طمأنينة النفس ولا نفي ريب القلب إلا من جهة اعتقاد كون الدليل دليلاً أو غير دليل... وأما النظر في مناط الحكم فإن المناط لا يلزم منه أن يكون ثابتاً بدليل شرعي فقط، بل قد يثبت بدليل شرعي أو بغير دليل... وليس المراد بقوله: «**وإن أفتوك**» أي: وإن نقلوا إليك الحكم الشرعي فاتركه وانظر ما يفتيك به قلبك، فإن هذا باطل وتقوُّل على التشريع الحق، وإنما المراد ما يرجع إلى تحقيق المناط)[٢].

---

(١) جامع العلوم والحكم، لابن رجب (ص٢٤٠).

(٢) الاعتصام، للشاطبي (٢/ ١٦١ ـ ١٦٣). وانظر: أضواء البيان، للشنقيطي (٤/ ١٦٠ ـ ١٦٢).

وإذا أمكن الاستناد إلى طمأنينة القلب أو نفوره في هذه الأمور لزم أن يكون في القلب ما يرجح الحق على الباطل، والخير على الشر عند الاشتباه، وذلك إنما يرجع إلى ما لتلك الوقائع من صفات تختص بها، يرجح بها الإنسان أنها من البر أو من الإثم بمجرد فطرية، وهذا الترجيح هو حقيقة التحسين والتقبيح.

فهذه جملة الأدلة النقلية على فطرية التحسين والتقبيح، وتوجيه دلالتها في ذلك، وبذا يظهر التطابق بين ما تقتضيه الضرورة النفسية وما تدل عليه النصوص الشرعية، وأنها تتفق في الدلالة على هذا الأصل.

* * *

وإذا ثبتت فطرية التحسين والتقبيح فإن هذا لا يستلزم أن تكون الفطرة كافية عن الوحي، بحيث لا يكون الناس في حاجة إلى الرسالة، بل إن هذا من أفسد ما يمكن تصوره من الباطل، وذلك أن الوحي إما أن يختص من المعارف بما لا يمكن أن تدل عليه الفطرة والضرورة العقلية، وإما أن تتطابق دلالة الوحي ودلالة الفطرة على حسن فعل أو قبحه. والكلام هنا إنما هو فيما يشترك الوحي والفطرة في الدلالة عليه من حيث الجملة، وهو ما يتعلق بالأحكام المترتبة على اعتبار المصالح والمفاسد، وأما ما يختص به الوحي من المعارف فواضح أنه ليس للفطرة فيه مجال، وذلك كمسائل الاعتقاد الغيبية، وما يتعلق بالشعائر التعبدية. فالمقصود هنا بيان عدم التعارض بين دلالة الوحي في الأحكام الشرعية المترتبة على المصالح والمفاسد وبين ما تقتضيه فطرية التحسين والتقبيح من إدراك ذلك في الجملة، وأنه لا يلزم من ثبوت فطرية التحسين والتقبيح الاستغناء عن الوحي في ذلك.

ومما يبين ذلك أن الفطرة إذا أطلقت فالمقصود بها الفطرة السليمة، وكذلك الدلالة العقلية إذا أطلقت فالمقصود بها الدلالة الصريحة. مع أن الفطرة قد تفسد حتى يدَّعي بعض الناس أن قوله مطابق للفطرة، أو لا يعلم

أنه قد خالف مقتضى الفطرة، مع أنه قد خالفها. وقد بين النبي ﷺ أن الناس جميعاً يولدون على الفطرة السليمة، وأن منهم من ينحرف عنها فقال: «**كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**»[١]. وإذا أمكن أن تفسد الفطرة المقتضية للتوحيد الذي هو أظهر المعارف الفطرية فإن إمكان فسادها فيما دون ذلك مما يتعلق بالتحسين والتقبيح، وما يقتضيه من إدراك المصالح والمفاسد أولى.

ومقتضى ذلك أن من سلمت فطرته كان من نعمة الله عليه أن تتطابق دلالة الوحي مع مقتضى إدراكه الفطري، فيعلم أن ما قام بنفسه من ذلك هو من النور الفطري المطابق لنور الوحي، فتكون مطابقة الفطرة للوحي داعية إلى التصديق بالوحي لا إلى الاستغناء عنه، وكما يقول الإمام ابن القيم: فإن العلم (بأن ما أمرت به الرسل هو الحسن، وما نهت عنه هو القبيح طريق إلى تصديق الرسل، وأنهم جاءوا بالحق من عند الله، ولهذا قال بعض الأعراب وقد سئل بماذا عرفت أن محمد رسول الله، فقال: ما أمر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه، ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته أمر به، أفلا ترى هذا الأعرابي كيف جعل مطابقة الحسن والقبح الذي ركب الله في العقل إدراكه لما جاء به الرسول شاهداً على صحة رسالته وعلماً عليها، ولم يقل إن ذلك يفتح طريق الاستغناء عن النبوة)[٢].

* * *

ومما يبين عدم الاكتفاء بالإدراك الفطري للمصالح والمفاسد عن الأحكام الشرعية أن من المصالح والمفاسد ما يكون ظاهراً جلياً، ومنها ما يكون خفياً لا يدركه كل أحد، فالحاجة إلى الوحي فيما يتعلق بالمصالح والمفاسد الخفية ظاهر، وأما ما يكون ظاهراً فإنه قد تعرض له أحوال

---

(١) الحديث سبق تخريجه (ص٢٢١).

(٢) مفتاح دار السعادة، لابن القيم (٢/ ٥٢٤).

تخفى فيه وجه المصلحة أو المفسدة، فلا يكون بيان ذلك إلا من جهة دلالة الوحي، وكما يقول الإمام ابن القيم: فإن ما (يكون مشتملاً على مصلحة ومفسدة ولا تعلم العقول مفسدته أرجح أم مصلحته فيتوقف العقل في ذلك، فتأتي الشرائع ببيان ذلك، وتأمر براجح المصلحة وتنهى عن راجح المفسدة، وكذلك الفعل يكون مصلحة لشخص مفسدة لغيره، والعقل لا يدرك ذلك، فتأتي الشرائع ببيانه... وكذلك الفعل يكون مفسدة في الظاهر وفي ضمنه مصلحة عظيمة لا يهتدي إليها العقل، فلا يعلم إلا بالشرع... ويكون في الظاهر مصلحة وفي ضمنه مفسدة عظيمة لا يهتدي إليها العقل، فتجيء الشرائع ببيان ما في ضمنه من المصلحة والمفسدة الراجحة، هذا مع أن ما يعجز العقل عن إدراكه من حسن الأفعال وقبحها ليس بدون ما تدركه من ذلك، فالحاجة إلى الرسل ضرورية، بل هي فوق كل حاجة)[١].

وبذا يظهر أنه لا تنافي بين فطرية التحسين والتقبيح وبين الحاجة إلى الوحي وأن الوحي إنما يأتي بموافقة الفطرة وتكميلها، لا بما يناقضها ويعارض دلالتها.

* * *

موقف الأشاعرة من فطرية التحسين والتقبيح:

تقرَّر فيما سبق إثبات الحسن والقبح الذاتيين، وأنها صفات ثابتة للأفعال متحققة لها قبل ورود الشارع، وإثبات ما يقتضيه ذلك من ضرورة التحسين والتقبيح القائم على ملاءمة الأفعال الحسنة للفطرة ومنافرة الأفعال القبيحة لها.

ومن المعلوم بالضرورة أن كون الفعل ملائماً للفطرة يقتضي مدح

(١) مفتاح دار السعادة، لابن القيم (٢/ ٥٢٥).

فاعله، وأن كون الفعل منافراً للفطرة يقتضي ذم فاعله، إذ إنه لا معنى لكون الفعل ممدوحاً إلا أنه متصف بالكمال في ذاته مما يقتضي ملاءمته للفطرة، كما أنه لا معنى لكونه مذموماً إلا أنه متصف بالنقص في ذاته مما يقتضي منافرته للفطرة.

وقد خالف الأشاعرة هذا الأصل فلم يثبتوا الصفات الذاتية المقتضية لحسن الأفعال أو قبحها، وما يقتضيه ذلك من الملاءمة أو المنافرة للفطرة، ورتبوا على ذلك أن كون الفعل ممدوحاً أو مذموماً إنما يتعلق بالأمر بالفعل أو النهي عنه.

وهذا القول هو المعروف المشهور عن الأشاعرة، إلا أن الرازي وبعض من تابعه خالفوا في ذلك، على ما سيأتي بيانه بعد استيفاء ما استدل به الأشاعرة في هذا الأصل ومناقشتهم فيه.

* * *

ومما استدل به بعضهم ما ذكره الآمدي بعدما ذكر أدلة من سبقه منهم على هذا الأصل، حيث قال: (وهذه الحجج ضعيفة... والمعتمد في ذلك أن يقال: لو كان فعل من الأفعال حسناً أو قبيحاً لذاته، فالمفهوم من كونه قبيحاً وحسناً ليس هو نفس ذات الفعل... وإن كان مفهومه زائداً على مفهوم الفعل الموصوف به، فهو صفة وجودية... ويلزم من ذلك كون الحسن والقبح وجودياً، وهو قائم بالفعل لكونه صفة له، ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض وهو محال)[1].

وحاصل ما يريد الآمدي تقريره في هذا الاستدلال هو أن الحسن والقبح إذا كانا ذاتيين للفعل، والفعل عرض قائم بالفاعل، فإنه يلزم من ذلك قيام العرض بالعرض، وإذا كان ذلك محالاً على أصولهم فإنه يستحيل

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (١/ ٦٤).

أن يكون الحسن أو القبح صفات ذاتية للفعل، وإنما هي صفات إضافية متعلقة بمجرد خطاب الشرع بالأمر أو النهي.

ويستند هذا الدليل إلى ما قرره المتكلمون في دليل الحدوث من القول باستحالة قيام العرض بالعرض؛ لأن العرض عندهم لا يمكن أن يقوم إلا بالجوهر من حيث هو متحيز بالذات، وأن العرض لا يمكن أن يكون كذلك وإلا لم يكن عرضاً، فلا يصح إذن أن يقوم به عرض آخر[١].

وما ذكروه في ذلك باطل من أساسه، وقيام المعاني بالمعاني من الأمور المعلومة بالضرورة؛ كما يقال: حركة سريعة، وإرادة جازمة، وحمرة قانية، ونحو ذلك مما لا يمكن إنكاره، فإذا لم يمتنع ذلك من كونها أوصافاً وجودية لم يصح القول بأن العرض لا يقوم بالعرض، وإذا بطل أساس استدلاله بطل ما بناه عليه من القول بنفي الحسن والقبح الذاتيين للأفعال[٢].

وإذا كان الآمدي قد رد أدلة من سبقه من الأشاعرة على هذا الأصل وضعفها فقد رد بعض الأشاعرة استدلاله هذا وبينوا بطلانه. وقد رد ابن الحاجب دليل الآمدي هذا بما يرِد عليه من النقض بالإمكان، من حيث هو صفة ثبوتية للممكن، وأنه يلزم إذا لم يصح أن يكون الحسن أو القبح وصفاً ذاتياً للفعل، من جهة أن ذلك يستلزم قيام العرض بالعرض ألا يكون الإمكان صفة ذاتية للممكن، فلا يكون الفعل ممكناً[٣].

ونقض ابن الحاجب لاستدلال الآمدي مما لا يمكن دفعه، إذ ليس

(١) انظر: شرح المواقف، للجرجاني (٢/ ٢٤ ـ ٢٥)؛ وشرح المقاصد، للتفتازاني (٢/ ١٥٧ ـ ١٥٩).

(٢) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٤٢١ ـ ٤٢٢)؛ ومفتاح دار السعادة، لابن القيم (٢/ ٤١٣).

(٣) انظر: مختصر المنتهى، لابن الحاجب، بشرح العضد (١/ ٢٠٦).

بين اتصاف الفعل بالحسن أو القبح الذاتي واتصافه بالإمكان فرق، فإذا لزم انتفاء اتصاف الفعل بالحسن أو القبح الذاتي لزم بالضرورة انتفاء اتصاف الفعل بالإمكان، وإذا لزم إثبات اتصاف الفعل بالإمكان لم يصح نفي اتصافه بالحسن أو القبح الذاتي.

ومما يرد على استدلال الآمدي هذا أنه إذا امتنع أن تقوم بالفعل صفة ألا يكون الحسن والقبح الشرعيين ثابتين للأفعال، فإن (حسن الفعل وقبحه شرعاً أمر زائد عليه؛ لأن المفهوم منه زائد على المفهوم من نفس الفعل، وهما وجوديان لا عدميان؛ لأن نقيضهما يحمل على العدم، فهو عدمي، فهما إذاً وجوديان، . . . ولا خلاص من هذا إلا بالتزام كون الحسن والقبح الشرعيين عدميين، ولا سبيل إليه؛ لأن الثواب والعقاب، والمدح والذم مترتب عليهما ترتب الأثر على مؤثره، والمقتضى على مقتضيه، وما كان كذلك لم يكن عدماً محضاً)[1].

وعلى هذا فإنه يلزم الآمدي إذا كان قد أراد الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين لا ذاتيين للفعل ألا يكونا شرعيين أيضاً؛ لأنه يلزمه في الاتصاف بالشرعيين ما التزمه في الاتصاف بالذاتيين، من حيث إن كلّاً منهما وصف ثابت للفعل، والفعل عرض، فإن ثبت الشرعي لزم إثبات الذاتي، وإن لزم انتفاء الذاتي لم يمكن إثبات الشرعي.

* * *

وقد سلك بعض الأشاعرة في الاستدلال على نفي الحسن والقبح الذاتيين للأفعال مسلكاً آخر، وحاصله أن إثبات الحسن والقبح الذاتيين يستلزم امتناع النسخ في الأحكام الشرعية؛ لأن الأوصاف إذا كانت ذاتية لم تتخلف، فلا يصح نسخ الحكم الشرعي مع كون الصفة المقتضية له ذاتية للفعل الذي تعلق به الحكم، كما يلزم من ذلك أيضاً امتناع اختلاف حكم الفعل باختلاف الأحوال والمتعلقات.

---

(١) مفتاح دار السعادة، لابن القيم (٢/ ٤١٤).

وفيما يتعلق بالنسخ يقرر الشهرستاني أنه لو ثبت الحسن والقبح الذاتيين (لما تصور أن يرد شرع بتحسين شيء وآخر بتقبيحه، ولما تصور نسخ الشرائع حتى يتبدل حظر بإباحة، وحرام بحلال، وتخيير بوجوب، ولما اختلفت الأحكام بالنسبة إلى الأوقات تحليلاً وتحريماً، أليس الحكم في نكاح الأخت للأب والأم في شرع نبينا آدم عليه السلام بخلاف الجمع بين الأختين المتباعدتين في شرع نبينا محمد ﷺ)[١]؟

ويستدل الجويني على أنه لو ثبت اتصاف الفعل بالحسن والقبح الذاتيين للزم امتناع اختلاف حكم الفعل باختلاف أحواله ومتعلقاته فيقول: (إن القتل ظلماً يماثل القتل حداً واقتصاصاً، ومن أنكر تساوي الفعلين، ومماثلة القتلين فقد جحد ما لا يجحد، والتزم الثقة بتماثل كل مثلين)[٢].

وفي ذلك يقول ابن الحاجب: (لو كان ذاتياً لما اختلف، وقد وجب الكذب إذا كان فيه عصمة نبي، والقتل والضرب وغيرهما. وأيضاً: لو كان ذاتياً لاجتمع النقيضان في صدق من قال: لأكذبن غداً، وكذبه)[٣].

وما ذكره هؤلاء من الأدلة على نفي الحسن والقبح الذاتيين لا وجه لها، وإنما تتوجه على من لم يدرك ارتباط حسن الأفعال وقبحها بالمصالح والمفاسد، وأن الفعل إنما يكون حسناً من جهة ما يتضمنه من المصلحة، وإنما يكون قبيحاً من جهة ما يتضمنه من المفسدة، ولهذا أمكن أن يختلف حكم الفعل بحسب ذلك. فإثبات الحسن والقبح الذاتيين للأفعال مترتب على كونها منشأ المصلحة أو المفسدة، وأن ما ثبتت فيه المصلحة فلا بد أن يكون حسناً مأموراً به أو مباحاً، وما ثبتت فيه المفسدة فلا بد أن يكون قبيحاً منهياً عنه.

---

(١) نهاية الأقدام، للشهرستاني (ص٣٩).
(٢) الإرشاد، للجويني (ص٢٢٣).
(٣) مختصر المنتهى، لابن الحاجب، بشرح العضد (١/١٩٨ ـ ١٩٩).

لكن لا بد هنا من التنبيه إلى حقيقة مهمة، وهي أن من الأفعال ما يكون حسنه ثابتاً له بإطلاق، لعدم إمكان خلوه من المصلحة، ومنها ما يكون قبحه ثابتاً له بإطلاق، لعدم إمكان خلوه من المفسدة، وما كان كذلك لم يمكن أن يرد فيه النسخ، فالشرك مثلاً قبيح بإطلاق، فلا يمكن أن يرد فيه نسخ؛ لأن المفسدة المترتبة عليه ثابتة له بإطلاق، والكذب قبيح بإطلاق، فلا يمكن أن يرد فيه النسخ، لأن المفسدة المترتبة عليه ثابتة له بإطلاق. وإنما يباح الكذب أو التظاهر بالكفر مع اطمئنان القلب بالإيمان في حال الضرورة، حين يكون فعل هذه المفسدة لدفع مفسدة أعظم منها، وإباحتها في تلك الحال لا يقتضي انتفاء قبحها، وكونها متضمنة للمفسدة في ذاتها.

وأما الأفعال التي تكون مقتضية للمصلحة في بعض الأحوال وللمفسدة في أحوال أخرى فهي التي يجري فيها النسخ، لارتباط الأحكام الشرعية بما يناسبها من اقتضاء المصالح والمفاسد في الأفعال.

ومثال ذلك ما ذكره الشهرستاني من نكاح الأخت، فقد كان مباحاً في وقت اقتضائه لحفظ النسل بحيث لا يمكن حصوله بغيره، ثم حرم حيث انتفت تلك الضرورة، (فأباحه الله في وقت كان فيه حسناً، وحرمه في وقت صار فيه قبيحاً، وكذلك كل ما نسخه من الشرع، بل الشريعة الواحدة كلها لا تخرج عن هذا، وإن خفي وجه المصلحة والمفسدة فيه على أكثر الناس)[1].

وعلى هذا لا يكون الكذب حسناً، بل هو قبيح مطلقاً، لكنه قد يباح في بعض الأحوال في نحو ما ذكروه من توقف عصمة نبي عليه، وذلك أن الكذب وإن كان قبيحاً إلا أن قتل النبي أقبح منه، وإذا كان لا بد من

(١) مفتاح دار السعادة، لابن القيم (٢/ ٤١٦).

حصول إحدى المفسدتين، إما الكذب وإما قتل النبي فإن احتمال أدنى المفسدتين هو الأوْلى. فالنظر هنا إنما هو إلى ما بين المفسدتين من النسبة، لا إلى أن الكذب صار بذلك حسناً بعدما كان قبيحاً. وإذا كان النطق بكلمة الكفر جائزاً في حال الإكراه فإنه لا يلزم منه أن يكون حسناً في تلك الحال. وإنما أبيح لدفع مفسدة أعظم منه، مع اطمئنان القلب بالإيمان، وكذلك أكل الميتة، فإنه قبيح في ذاته، وإباحته في حال الضرورة لا يستلزم أن يكون حسناً في تلك الحال.

وفي رد استدلال ابن الحاجب بأن الكذب في حال عصمة نبي يكون حسناً يقول التفتازاني: (الحسن لازمه ـ أعني: تخليص النبي ـ لا هو، ولو سُلِّم فالتخلف لمانع لا يقدح في الاقتضاء)[١].

وفي نفس المعنى يقول ابن القيم: (إن تخلف القبح عن الكذب لفوات شرط أو قيام مانع يقتضي مصلحة راجحة على الصدق لا تخرجه عن كونه قبيحاً)[٢].

وأما ما ذكروه في استدلالهم من التسوية بين القتل حين يكون قصاصاً والقتل حين يكون ظلماً فمن العجب، وذلك أن القتل في الحالين مختلف باختلاف متعلقاته، بحيث يكون القتل حين يكون قصاصاً مصلحة محضة، وأما القتل حين يكون ظلماً فهو مفسدة محضة. فالنظر هنا ليس إلى المفهوم العام للقتل من حيث هو إزهاق للأرواح، وإنما إلى القتل من حيث هو قصاص أو ظلم، واستواء الأمرين في كونهما قتلاً لا يقتضي استواءهما فيما ترتب عليهما من المصالح والمفاسد، والقتل إنما يكون في الواقع مقيداً بوصف محدد، فلا يتحقق في الواقع قتل لا تترتب عليه مصلحة أو مفسدة حتى يقال باستوائهما، ولو لزم استواؤهما من حيث إنهما

(١) حاشية السعد على شرح العضد لمختصر المنتهى، لابن الحاجب (١/ ٢٠٢).
(٢) مفتاح دار السعادة (٢/ ٤٢٦).

يشتركان في المسمى العام للقتل للزم استواء كل فعلين متنافيين لمجرد اشتراكهما في المسمى العام، فلا يكون بين السجود لله والسجود لغيره فرق في الحقيقة، ولا يكون بين النكاح والسفاح فرق في الحقيقة، وهكذا يقال في كل ما هو من هذا الباب، وهذه غاية التناقض.

ومما ذكروه من الأمثلة في الاستدلال على ما ذهبوا إليه في هذه المسألة قولهم إنه يلزم من إثبات الحسن والقبح الذاتيين اجتماع النقيضين في صدق أو كذب من قال: لأكذبن غداً، من جهة أنه إن صدق في وعده فلا بد أن يكذب، والكذب قبيح، فيجتمع في فعله الحسن والقبح وهما نقيضان، وكذلك إن صدق في خبره في الغد فلا بد أن يكذب في وعده أنه سيكذب، فيجتمع في فعله النقيضان أيضاً. فيلزم ألا يكون الحسن أو القبح صفة ذاتية للفعل.

لكن ما ذكروه من لزوم التناقض في هذا المثال غير مسلَّم أيضاً؛ لأن التناقض إنما يتحقق إذا كان متعلقه واحداً، والمثال الذي ذكروه له متعلقان؛ لأن أحدهما يتعلق بخبره أنه سيكذب، ويتعلق الآخر بنفس خبره سواء صدق أو كذب، فإن كذب في الغد كان كذبه قبيحاً، وإن كان قد صدق في وعده أنه سيكذب، وإن صدق في الغد كان صدقه حسناً، وإن كان قد كذب في وعده بأنه سيكذب، وهذا إنما يقتضي كون خبره قبيحاً باعتبار حسناً باعتبار آخر، لا أنه حسن وقبيح باعتبار واحد، فلا يلزم من ذلك اجتماع النقيضين كما قالوا[١].

* * *

وأما الرازي فقد سلك في الاستدلال على نفي التحسين والتقبيح مسلكاً آخر خالف فيه المتقدمين من الأشاعرة، وذلك أن أصل خلاف الأشاعرة في هذه المسألة هو نفيهم للحسن والقبح الذاتيين، وما يقتضيه

---

(١) انظر: مفتاح دار السعادة، لابن القيم (٢/ ٤٢٦).

ذلك من ملاءمة الفطرة ومنافرتها التي هي حقيقة التحسين والتقبيح، لكن الرازي أثبت هذين الأمرين، وصرح بأن للأفعال صفات كمال أو نقص، وأن ذلك يقتضي ملاءمتها للفطرة أو منافرتها لها. ثم أراد مع ذلك أن يلتزم بمذهب أصحابه في التحسين والتقبيح العقليين، مع أنه قد خالف أصل قولهم، ولذا حصر التحسين والتقبيح العقليين في كون الفعل موجباً للثواب والعقاب والمدح والذم في العاجل والآجل، دونما تعلق بالأمرين السابقين. وقد ذكر صاحب البحر المحيط أن هذا التقسيم إنما يعرف عن الرازي وأتباعه، ونقل خلاف بعض متأخري الأشاعرة له في ذلك[١].

وقد استدل الرازي على ما ذهب إليه بما يقتضي نفي التحسين والتقبيح العقليين، ولا ينافي إثبات صفات الكمال والنقص للأفعال وما يقتضيه ذلك من الملاءمة والمنافرة للفطرة، حيث بنى قوله في ذلك على نفي أن تكون أفعال العباد اختيارية، فإذا ثبت أن أفعال العباد اضطرارية، وأن الإنسان ليس مختاراً في فعله، بل هو مجبور عليه لم يمكن أن يوصف فعله بحسن أو قبح. وتابعه على ذلك بعض متأخري الأشعرية من أتباعه، ومنهم صاحب المواقف حيث يقول في تقرير الدلالة على نفي التحسين والتقبيح العقليين: (إن العبد مجبور في أفعاله، وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقاً)[٢].

لكن المقدمة التي قام عليها هذا الاستدلال وهي القول بأن أفعال العباد اضطرارية مقدمة باطلة، إذ إن الإنسان يفرق بالضرورة بين أفعاله الاضطرارية والاختيارية، فدعوى أن جميع أفعاله اضطرارية مناقض لهذا العلم الضروري، والمعارف الضرورية لا يمكن الشك فيها، ولا الاستدلال

(١) البحر المحيط، للزركشي (١/ ١٤٢ ـ ١٤٣).
(٢) المواقف، للإيجي (ص٣٢٤). وانظر عن استدلال الرازي بهذا الدليل: المطالب العالية (٣/ ٣٣٢ ـ ٣٣٣)؛ والمحصول (١/ ١٦١ ـ ١٦٥)؛ والأربعين في أصول الدين (ص٣٤٦ ـ ٣٤٧).

لـهـا، وإلا لـبـطـل أصـل الاسـتـدلال بـالـكـلـيـة؛ لأنـه إنـمـا يـقـوم عـلـى الضروريات[١].

ثم إنه يلزم من هذا القول إبطال التكليف؛ لأنه إنما يقوم على أساس إثبات أن أفعال العباد اختيارية، ولا يتصور التكليف مع القول بأنها اضطرارية؛ لأن حقيقة ذلك أن يكون الإنسان مجبوراً عليها، لا مختاراً في فعلها أو تركها.

بل إنه يلزم من هذا القول نفي الحسن والقبح الشرعيين؛ لأنه إذا فرض أن الإنسان مجبور في أفعاله غير مختار لم يمكن أن تكون أفعاله حسنة أو قبيحة، لعدم التكليف فيها؛ لأن الحسن والقبح إنما يتعلق بما يكون اختيارياً، ولهذا أبطل الآمدي هذا الاستدلال استناداً إلى ذلك[٢].

بل أنه يلزم أيضاً من هذا الاستدلال أن تكون أفعال الله تعالى اضطرارية لأن الرازي إنما استدل على نفي أن يكون العبد مختاراً في فعله من جهة أن فعله إما أن يكون لازماً أو جائزاً، واللازم يكون ضرورياً، والجائز لا بد له من مرجح وإلا كان اتفاقياً، وكما يقول الإمام ابن القيم: فإنه (لو صح الدليل المذكور لزم منه أن يكون الرب تعالى غير مختار في فعله؛ لأن التقسيم المذكور والترديد جار فيه بعينه)[٣].

وقد لخص ابن الحاجب أوجه الضعف في استدلال الرازي بقوله: (هو ضعيف؛ لأنا نفرق بين الضرورية والاختيارية ضرورة، ويلزم عليه فعل الباري وأن لا يوصف بحسن ولا قبح شرعاً، والتحقيق أنه (أي: الفعل) يترجح بالاختيار)[٤].

---

(١) انظر: مفتاح دار السعادة، لابن القيم (٢/ ٤١٣).
(٢) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ٦٤).
(٣) مفتاح دار السعادة، لابن القيم (٢/ ٤١١). وانظر أيضاً. الإحكام، للآمدي (١/ ٦٤).
(٤) مختصر ابن الحاجب: بشرح العضد (١/ ٢٠٣).

ومن جميع ما تقدم من مناقشة ما استدل به الأشاعرة على قولهم بنفي التحسين والتقبيح العقليين يعلم بطلان أدلتهم في ذلك، وأن الحق هو إثبات الحسن والقبح الذاتيين للأفعال، وإثبات ما يقتضيه ذلك من فطرية التحسين والتقبيح على ما تقدم تقريره والاستدلال له.

* * *

ومما يتبين به بطلان ما ذهب إليه الأشاعرة في هذا الأصل ـ مع ما تقدم من تقرير بطلان أدلتهم فيه ـ أنه يلزمهم نتيجة نفيهم للتحسين والتقبيح العقليين لوازم باطلة، بحيث لا يمكنهم التوفيق بينها وبين قولهم في هذا الأصل، فإما أن يثبتوا الحسن والقبح الذاتيين وما يقتضيه من التحسين والتقبيح العقليين، وإما أن يلتزموا بتلك اللوازم.

وتعود هذه اللوازم إلى أمرين، يتعلق أحدهما بدلائل النبوة، ويتعلق الآخر بالقياس في الأحكام الشرعية.

فأما اللوازم المتعلقة بدلائل النبوة فتستند إلى أنه لا يمكن الاستدلال بالمعجزة على صدق النبي، كما لا يمكن الاستدلال بما تتضمنه الشريعة من المحاسن التي تقبلها العقول والفطرة السليمة مع القول بنفي الحسن والقبح الذاتيين.

ووجه عدم إمكان الاستدلال بالمعجزة على صدق النبي مع نفي الحسن والقبح الذاتيين وما يقتضيه من نفي التحسين والتقبيح أن المعجزة إنما تكون دليلاً على النبوة من جهة كونها تصديقاً من الله تعالى لأنبيائه، ولهذا كانت خارقة للسنن، ليتحقق فيها شرط إرادة الله تعالى تصديق الأنبياء وتأييدهم بها؛ لأن القدرة على فعل الخوارق خارج عن مقدور المخلوقين، فتكون قائمة مقام التصديق بالقول، لاختصاص الله تعالى بالقدرة عليها.

وإثبات دلالة المعجزة على النبوة إنما يقوم على ضرورة أن الصدق

حسن وأن الكذب قبيح، وأن الله منزه عن الكذب، لمنافاته لكماله المطلق، وهذه كلها أحكام عقلية ضرورية تستند إلى فطرية التحسين والتقبيح، فمن قال: إن الكذب ليس قبيحاً في ذاته، وإنه لا يمكن إدراك قبحه بمجرد الضرورة العقلية، لم يمكنه تنزيه الله تعالى عن الكذب بمجرد الدلائل الشرعية.

وقد اعترف بعض محققيهم بهذا اللازم، ولم يجدوا له جواباً على أصلهم في التحسين والتقبيح. وفي ذلك يقول التفتازاني في بيان مستند استحالة الكذب على الله تعالى: (وأما وجه استحالة النقص ففي كلام البعض أنه لا يتم إلا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي. قال إمام الحرمين: لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصاً؛ لأن الكذب عندنا لا يقبح لعينه. وقال صاحب التلخيص: الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقلياً كان قولاً بحسن الأشياء وقبحها، وإن كان سمعياً لزم الدور، . . . وقال صاحب المواقف: لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح في العقل، بل هو هو بعينه)[١].

ويعلق الجرجاني على الكلام السابق لصاحب المواقف فيقول: (فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى؟)[٢].

فهذا ما يتعلق بعدم إمكان الاستدلال بالمعجزة على صدق النبي مع القول بنفي الحسن والقبح الذاتيين.

وأما عدم إمكان الاستدلال بمحاسن الشريعة على النبوة فظاهر، إذ إن الاستدلال بذلك إنما يكون من جهة تضمن الشريعة لما تقبله العقول

(١) شرح المقاصد، للتفتازاني (٤/ ١٥٩).

(٢) شرح المواقف، للجرجاني (٨/ ١١٥). وانظر: العلم الشامخ، للمقبلي (ص٢٢٤).

والفطر السليمة، بحيث تعرف المعروف الذي جاءت الشريعة بالأمر به بالفطرة، وتنكر المنكر الذي جاءت الشريعة بالنهي عنه بالفطرة، وهذا إنما يقوم على أساس إثبات الحسن والقبح الذاتيين للأفعال، وما يقتضيه ذلك من ملاءمة الأفعال الحسنة للفطرة، ومنافرة الأفعال القبيحة للفطرة، ومن نفى ذلك لم يمكنه الاستدلال بهذه الدلالة على النبوة؛ لأنه كما يقول الإمام ابن القيم: (لو كانت الأفعال كلها سواء في نفس الأمر لم يكن هناك فرقان بين ما يجوز أن يدعو إليه الرسول وما لا يجوز أن يدعو إليه، إذ العرف وضده إنما يعلم بنفس الدعوة والأمر والنهي... فدل على أنه من المستقر في العقول والفطر انقسام الأفعال إلى قبيح وحسن في نفسه، وأن الرسل تدعو إلى حسنها، وتنهى عن قبيحها، وأن ذلك من آيات صدقهم وبراهين رسالتهم، وهو أولى وأعظم عند أولي الألباب والحجا من مجرد خوارق العادات)[١].

ومن تأمل ما جرى بين هرقل وأبي سفيان من المساءلة عن حال النبي ﷺ ودعوته، عرف مقدار هذه الدلالة، وأنها إنما تقوم على التمييز بين النبي الصادق والمتنبئ الكاذب، بالنظر في مطابقة أحوال النبي وما جاء به من الوحي للفطرة، ولذلك أقر هرقل بنبوة النبي ﷺ من مجرد السؤال عن ذلك[٢].

* * *

وأما ما يتعلق بالمنافاة بين إثبات القياس في الأحكام الشرعية وبين القول بنفي الحسن والقبح الذاتيين فلأن العلة في الأحكام الشرعية المترتبة على مراعاة المصالح والمفاسد إنما تقوم على أوصاف مناسبة، تقتضي أن تكون العلة مطردة في كل ما يشمله الوصف المتضمن في الحكم الشرعي.

(١) مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٩٦).
(٢) أخرجه البخاري (٧).

وكما يقول الإمام ابن تيمية: فإن (من أنكر أن يكون للفعل صفات ذاتية لم يحسن إلا لتعلق الأمر به، وأن الأحكام بمجرد نسبة الخطاب إلى الفعل فقط فقد أنكر ما جاءت به الشرائع من المصالح والمفاسد، والمعروف والمنكر، وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها، وأنكر خاصة الفقه في الدين الذي هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها)[١].

ومما سبق من مناقشة أدلة الأشاعرة على ما ذهبوا إليه من القول بنفي الحسن والقبح الذاتيين، وما يلزمهم نتيجة لذلك القول من اللوازم الباطلة، فإنه يعلم أن قولهم في ذلك مخالف للضرورة العقلية، وما تتضمنه الأدلة الشرعية من الدلالة على ثبوت الحسن والقبح الذاتيين على ما سبق بيانه.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١١/ ٣٥٤).

الفصل الثالث

فطرية المبادئ الأولية

المبادئ الأولية، أو الأوليات، أو المبادئ العقلية هي المقدمات الضرورية للاستدلال العقلي، وهي المقتضى المباشر للغريزة العقلية، بحيث لا يمكن الاستدلال عليها إلا من جهة مطابقتها للغريزة العقلية، ولذلك فهي لا تحتاج إلى وسط، بل هي أساس كل استدلال عقلي.

وقد عرّفها ابن سينا فقال: (هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية، من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها)[١].

وعرّفها صاحب البصائر النصيرية فقال: (هي القضايا التي يصدق بها العقل الصريح لذاته ولغريزته، لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه)[٢].

وتعود هذه المبادئ إلى مبدأين أساسين وهما: مبدأ عدم التناقض،

(١) النجاة، لابن سينا (ص٦٤).

(٢) البصائر النصيرية، للساوي (ص٢٢٠).

ومبدأ السببية. ويشمل عدم التناقض عدم اجتماع النقيضين، وهو الذي يسمى الوسط الممنوع، وعدم ارتفاع النقيضين، وهو الذي يسمى بالثالث المرفوع، وهذا هو معنى القول بأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

كما يشمل مبدأ عدم التناقض مبدأ الذاتية، والمقصود به أن كل شيء هو ذاته، أو الهوية والمقصود به أن كل شيء هو هو، إذ إن كون الشيء هو ذاته يستلزم أنه ليس غير ذاته؛ لأنه إذا كان موجوداً لم يصح أن يكون غير موجود، وإلا لزم الجمع بين النقيضين، إذ إن عدم وجوده يناقض وجوده، فإذا تحقق وجوده وكان له ذات وهوية تخصه لزم ألا يرتفع ذلك الوصف عنه مع تحقق ذاته وهويته.

وأما مبدأ السببية فيقوم على أن لكل حادث سبب، إذ لا يمكن أن يكون وجود الحادث ذاتياً، وإلا لزم ألا يسبق وجوده عدم، كما لا يمكن أن يكون وجوده من غير سبب(١).

يقول «ليبنتز»: (براهنينا مؤسسة على مبدأين عظيمين. مبدأ عدم التناقض الذي بفضله نحكم ببطلان كل ما هو متناقض، وصدق كل ما يعارض أو يناقض ما هو باطل ومبدأ العلة الكافية الذي به لا نعد أي واقعة قائمة في الواقع... ما لم يكن لها علة كافية تبين لماذا كانت الواقعة أو القضية على ما هي عليه، ولم تكن على نحو آخر، على الرغم من أن هذه العلل في معظم الحالات تظل خافية علينا)(٢).

وإذا كانت هذه المبادئ هي أساس الاستدلال العقلي وميزانه فإنه لا بد أن تكون ضرورية بحيث تكون نهاية الاستدلال، فتكون هي الحجة على صحة كل استدلال نظري، ولا يكون على صحتها دليل إلا مجرد تصورها ومطابقتها للغريزة العقلية.

---

(١) انظر: العقل والوجود: يوسف كرم (ص١٤٢ ـ ١٤٧).
(٢) أبحاث جديدة في الفهم الإنساني. ليبنتز. ترجمه: د. أحمد فؤاد كامل(ص٧٦).

وذلك أن المعرفة النظرية لا يمكن أن تستند إلى مقدمات نظرية إلى غير نهاية، بل لا بد أن ينتهي الاستدلال إلى مقدمات ضرورية، وإلا لزم التسلسل الممتنع.

كما لا يمكن أن تكون المقدمات النظرية معلومة الصدق لذاتها، بحيث لا تحتاج إلى دليل، وإلا لم تكن نظرية بل ضرورية، والمفروض أنها نظرية فيلزم من ذلك الدور الممتنع.

وبيان ذلك ـ فيما يتعلق بلزوم **التسلسل الممتنع** ـ أن يعلم أن الدليل إذا كان نظرياً لم يمكن أن يستند إلى دليل نظري إلى غير نهاية؛ لأن خاصية المعرفة النظرية الاحتياج إلى دليل؛ لأن الدليل النظري ليس معلوم الصدق لذاته، فلا يمكن أن يكون ما يعلم به صدق الدليل النظري نظرياً دون أن ينتهي ذلك إلى مقدمات ضرورية معلومة الصدق لذاتها، بل يلزم من ذلك عدم اليقين في المعرفة مطلقاً؛ لأنها إنما تستند في صدقها إلى ما لا بد للعلم بصدقه من دليل، فتتوقف المعرفة على عدد لا نهائي من المقدمات النظرية، وهذا هو التسلسل الممتنع الذي تكون معه المعرفة مستحيلة.

أما ما يتعلق بلزوم **الدور الممتنع** إذا لم ينته الاستدلال إلى مقدمات ضرورية فلأن دلالة الدليل النظري متوقفة على الدليل، وهذا يقتضي ألا تكون الدلالة ثابتة له لذاته، بل لاستناده إلى الدلالة الضرورية. فإذا فرض أن الدليل النظري هو الدليل لزم توقف الاستدلال على ما يحتاج إلى استدلال، وهذه هي حقيقة الدور الممتنع الذي يكون الشيء فيه متوقفاً على ما يتوقف هو عليه، فإذا فرض أن المقدمات النظرية متوقفة على المقدمات الضرورية فإنه لا يصح الاستدلال للمقدمات الضرورية بمقدمات نظرية؛ لأن صحة المقدمات النظرية متوقفة على المقدمات الضرورية، فلا يمكن أن تتوقف صحة المقدمات الضرورية على مقدمات نظرية.

وفي تقرير لزوم انتهاء الاستدلال إلى مقدمات ضرورية، يقول الإمام ابن تيميه: (البرهان الذي ينال بالنظر فيه العلم لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية. فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري، إذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية لزم الدور القبلي أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء... فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدئها الله في قلبه، وغاية البرهان أن ينتهي إليها)[١].

وفي بيان مكانة الأوليات من الاستدلال يقول الإمام ابن حزم: (ما كان مدركاً بأول العقل أو الحواس فليس عليه استدلال أصلاً، بل من قبل هذه الجهات يبتدئ كل أحد بالاستدلال، وبالرد إلى ذلك فيصح استدلاله أو يبطل)[٢].

ومما سبق يعلم أن المعارف النظرية إنما تكون صادقة ويقينية من جهة استنادها إلى المقدمات الضرورية، وأن تلك المقدمات لا يمكن الاستدلال لها، بل هي أصل الاستدلال وميزانه، وأن الإنسان لا يمكن أن يشك في تلك المقدمات؛ لأنها مقتضى غريزته العقلية التي هي مقتضى الفطرة التي فطره الله عليها. (فإذا لم يمكن الإنسان أن يدفع هذه القضايا عن نفسه، ولا يقاوم نفسه في دفعها تبين أنها ضرورية، وأن الدافعين لها يريدون تغيير فطرة الله التي فطر الناس عليها)[٣].

لكن يبقى ـ بعد ذلك ـ بيان كيفية تحقق تلك المبادئ في الذهن، وشروط تحققها، ومستند صدقها، ومعنى كونها فطرية.

وذلك أنه قد يفهم من القول بفطرية المبادئ الأولية مع القول بعدم

---

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٣/ ٣٠٩).
(٢) الفصل، لابن حزم (٥/ ١٠٩).
(٣) درء التعارض، لابن تيمية (٦/ ١٠٦).

إمكان الاستدلال لها أنها كامنة في النفس، متحققة للإنسان منذ ولادته بالفعل، فهي على هذا معاني غريزية قائمة بنفسها، بحيث لا يشترط لتحققها إلا مجرد التأمل العقلي، دون أن يكون للخبرة الحسية دور في ذلك. وهذا هو الذي فهمه «جون لوك» من ذلك ورد عليه بتوسع في كتابه «مبحث في الفهم الإنساني» واستدل على بطلانه بشهادة الواقع وأكد أن: (القبول الحاضر للذهن لبعض الحقائق لا يعتمد على سجل أصلي في العقل)[١].

وزيادة على ما هو معلوم بشهادة الواقع من بطلان القول بأن فطرية هذه المبادئ يستلزم تحققها للإنسان بالفعل منذ الولادة، فإن مما يبين بطلان ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا ...﴾ [النحل: ٧٨] فلا يمكن تخصيص شيء من المعارف يكون معلوماً للإنسان منذ ولادته، مع ما ورد في الآية من التعميم في النفي.

ولا تعارض بين هذه الآية وبين ما ثبت من قول النبي ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة...**»[٢]، مع ما قد تقرر من أن الله قد أخذ الميثاق بالتوحيد على جميع بني آدم كما في آية الإشهاد، فإن الحق في ذلك أن معرفة الله وتوحيده ليست معلومة للإنسان منذ ولادته، وإن كان مفطوراً عليها، بل المقصود أن الفطرة تقتضيها مع انتفاء الموانع على ما سبق تفصيله. وعلى هذا فالآية عامة في النفي، فلا تختص المبادئ الأولية ولا غيرها بالثبوت للإنسان منذ الولادة وإن قيل إنها فطرية.

وعلى تعميم النفي هذا فسر العلماء الآية. وفي ذلك يقول أبو السعود: ﴿لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾: في موقع الحال؛ أي: غير عالمين أصلاً)[٣].

(١) تراث الإنسانية (٤/ ٤٤٠).

(٢) أخرجه البخاري (١٣٥٩)؛ ومسلم (٢٦٥٨).

(٣) إرشاد العقل السليم، لأبي السعود (٣/ ١٨٧).

ويقول الألوسي: ﴿شَيْـًٔا﴾: منصوب على المصدرية، أو مفعول ﴿تَعۡلَمُونَ﴾ والنفي منصب عليه، والعلم بمعنى المعرفة؛ أي: غير عارفين شيئاً أصلاً من حق المنعم وغيره، وقيل: شيئاً من منافعكم، وقيل: مما قضي عليكم من السعادة أو الشقاوة، وقيل: ما أخذ عليكم من الميثاق من أصلاب آبائكم والظاهر العموم ولا داعي إلى التخصيص)[١].

لكن إذا علم أن الأوليات لا يمكن أن تكون حاصلة للإنسان بالفعل منذ ولادته، مع ما قد تقرر من عدم إمكان الاستدلال لها إذ هي أصل الاستدلال فلا بد من النظر في كيفية تحققها مع انتفاء هذين الأمرين. وهذا كما يقول الرازي: (سؤال قوي مشكل)[٢].

وحل هذا الإشكال أن يعلم أنه لا يلزم من القول بفطريتها أن تكون متحققة بالفعل، بل يمكن أن تكون فطرية مع أن وجودها إنما هو بالقوة لا بالفعل، بمعنى أن الإنسان مفطور على التسليم بها بمجرد تصورها، بحيث لا يحتاج في ذلك إلى برهان. فهي فطرية لا بمعنى أنها كامنة في النفس، وإنما بمعنى أن الغريزة العقلية تقتضيها بالضرورة، وعلى هذا فليست فطريتها هي مجرد إمكانها، بل هي وجوب تحققها مع سلامة الحواس والغريزة العقلية.

ولما كانت المبادئ الأولية هي المقتضى الفطري للغريزة العقلية فإن مستند صدقها هو مجرد قبولها الفطري بالغريزة العقلية، بحيث لا يكون لصدقها دليل غير ذلك، بخلاف المعارف النظرية التي لا يمكن قبولها إلا بدليل؛ لأن صدقها ليس ثابتاً لها لذاتها.

وفي بيان حقيقة الإشكال في ذلك وحلِّه يقول الساوي: (هذه

---

(١) روح المعاني، للألوسي (٨/ ٢٠١).

(٢) مفاتيح الغيب، للرازي (٢٠/ ٩١).

الأوليات هل هي حاصلة لنا منذ وجدنا، أو حدثت بعدما لم تكن فينا؟ فإن كانت حاصلة فينا من مبدأ نشوئنا ونحن لا نشعر بها فهو عجيب... وإن حدثت بعدما لم تكن فحدوثها بطريق البرهان أو دونه. فإن كانت حدثت من غير برهان أوهمت المحال... وإن حدثت بطريق البرهان لزم التسلسل والدور وهما محالان.

فالطريق إلى حل هذا العويص هو أنها ليست حاصلة منذ خلقنا بالفعل بل بالقوة، وليس كل علم تصديقي حصل بعد ما لم يكن فحصوله بالبرهان، بل ما إذا تصورت مفرداته وروعيت النسبة بينها بالإيجاب أو السلب توقف الذهن عن الجزم فيها، والأوليات ليست من هذا القبيل، بل الذهن إذا تصور مفرداتها لم يتوقف في الحكم بالنسبة الواجبة بينها على شيء آخر)[١].

وإذا علم أن المبادئ الأولية فطرية فلا بد من بيان حقيقة علاقتها بالغريزة العقلية، من جهة التلازم بينهما أولاً، ومن جهة التطابق بينهما ثانياً، إذ إنه يجب إذا كانت فطرية أن تكون هي مقتضى الغريزة العقلية، وأن تتحقق مع انتفاء الموانع، وإلا لم تكن فطرية. وأما التطابق بين المبادئ الأولية والغريزة العقلية فهو مستند الصدق للمبادئ العقلية، إذ هي قوانين العقل الفطرية وخاصيته التي خلقه الله عليها.

* * *

فأما ما يتعلق بالعلاقة بينهما من جهة التلازم، فإن من المعلوم بالضرورة أن الإدراك العقلي لا يتحقق بمجرد الغريزة العقلية، إذ هي مجرد ملكة لا يتحقق مقتضاها إلا وفق المبادئ الأولية التي هي المقتضى الفطري لتلك الغريزة، ولهذا فلا يمكن أن يختص مفهوم العقل بالغريزة العقلية دون المبادئ الأولية، وهما وإن أمكن الفصل بينهما في التصور إلا أنه لا يمكن

---

(١) البصائر النصيرية في علم المنطق، للساوي (ص٢٤٧).

الانفكاك بينهما بحال، إذ لا يمكن أن تكون الغريزة العقلية متحققة دون أن يتحقق مقتضاها وهي المبادئ اللازمة لها مع سلامة الحواس، كما لا يمكن أن تكون المبادئ متحققة إلا وملزومها ـ وهي: الغريزة العقلية ـ متحقق. وإن فرق بينهما في التصور مع القول بتلازمهما على هذا المعنى لم يكن لذلك التفريق أثر.

هذا فيما يتعلق بوجوب التلازم بين الغريزة العقلية والمبادئ الأولية.

* * *

وأما ما يتعلق بوجوب التطابق بين الغريزة العقلية والمبادئ الأولية فلأن الغريزة العقلية هي مستند صدق المبادئ المطابقة لها، بمعنى أن قبول المبادئ هو نتيجة رؤية عقلية مباشرة أو إدراك غريزي ليس لقبولها دليل غير ذلك.

ويدل على فطرية المبادئ الأولية بهذا المعنى أمور هي:

١ ـ أن الإنسان يصدق بالمبادئ العقلية تصديقا مطلقاً، بحيث لا يمكنه أن يدفع ذلك التصديق عن نفسه، وسبب ذلك أنها تسليمية، يكفي مجرد تصورها في وجوب التسليم بها، ولهذا وصفت بأنها ضرورية؛ لأن العلم الضروري (هو الذي يلزم نفس العبد لزوماً لا يمكن معه دفعه عن نفسه)[١]. وكما يقول «أرسطو»: فإن (المقدمات المعروفة بالطبع يصدق بها بذاتها، وليس يمكن أحد أن يتصور فيها أنها على غير ما هي عليه، ولا يمكن أن يعاندها بنطقه الداخل، بل إن كان فبنطقه الخارج)[٢].

ولهذا فإن الحسيين مع إنكارهم لفطرية الأوليات ونفيهم أن العقل هو مصدرها لم يمكنهم إنكار أنها ضرورية؛ لأن ذلك لا يمكن أن يجادل فيه

(١) درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية (٦/ ١٠٦).
(٢) تلخيص منطق أرسطو: إبن رشد. تحقيق: د. جيراجهامي (٤/ ٣٩٩).

أحد، لكنهم قالوا: إن منشأ الضرورة لتلك المبادئ هي مجرد عادة نفسيه تجريبية، أو أنها مجرد تحصيل حاصل، لا أنها مقتضى الفطرة والغريزة العقلية. وعلى ما سيأتي في تفصيل مستندهم في ذلك والرد عليه قريباً.

وإذا تقرر أن المبادئ الأولية ضرورية، وتبين معنى ذلك، فإنما كانت كذلك من جهة ملاءمتها ومطابقتها للغريزة العقلية، وهذا هو معنى كونها فطرية.

٢ ـ ومن دلائل فطرية المبادئ الأولية عدم إمكان الاستدلال لها؛ لأنها تسليمية وليست استدلالية؛ فلا يمكن لأحد أن يستدل ـ مثلاً ـ لمبدأ أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، كما إذا قيل إن الشيء لا يمكن أن يكون متحركاً وساكناً في آن واحد، إذ إن طبيعة العقل التي خلقه الله عليها لا يمكن أن تقبل غير ذلك، ومرد ذلك إلى أن المعارف النظرية إذا كانت تستند في صدقها إلى هذه المبادئ فإنها إنما تستند إلى الغريزة العقلية من جهة ملاءمتها ومطابقتها لها، وهذا أيضاً معنى كونها فطرية.

٣ ـ ومن دلائل فطرية المبادئ الأولية أنه لا يمكن الشك فيها أو تصور نقيضها؛ لأن الشك فيها إنما يكون بشبهات نظرية، وتلك الشبهات إنما يعلم صدقها باستنادها إلى تلك المبادئ، فلا يمكن القدح في المبادئ الأولية بما يناقضها (لأن غاية البرهان أن ينتهي إليها، فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث)[١]. وإذا تقرر عدم إمكان الشك في تلك المبادئ، وأن الغريزة العقلية لا يمكن أن تقبل ما ينافيها، تبين أنها فطرية.

٤ ـ ومن دلائل فطرية المبادئ الأولية أن الناس جميعاً يسلمون بها دون أن يبحثوا في أصلها أو يستدلوا عليها، ولا يمكن أن يتفقوا على ذلك عن تواطؤ، وليست مما يختص به بعضهم دون بعض، بل مهما اختلفوا

(١) درء التعارض: ابن تيمية (٣/ ٣١٠).

فإنهم لا يمكن أن يختلفوا في التصديق بتلك المبادئ، فتبين بذلك أنها فطرية، إذ لو لم تكن كذلك لأمكن الاختلاف فيها.

* * *

موقف الحسيين من فطرية المبادئ الأولية:

تقرَّر فيما سبق أن المبادئ الأولية فطرية، وأن القول بفطريتها يتضمن أمرين:

أولهما: أن العقل هو مصدر تلك المبادئ.

وثانيهما: أن دليل صدقها هو مطابقتها للغريزة العقلية.

لكن الحسيين ينكرون هذين الأمرين، وينكرون تبعاً لذلك ما يترتب عليهما من القول بفطرية المبادئ الأولية. ولا بد هنا من بيان ما استندوا إليه في إنكارهم لهذين الأصلين، حيث نفوا أن يكون العقل هو مصدر الضرورة والكلية للمبادئ الأولية، وجعلوا الخبرة الحسية ـ على تفاوت بينهم في تحديد كيفيتها ـ هي مستند تلك الضرورة، بناء على مذهبهم الحسي الذي يقوم على أن جميع المعارف في أصلها حسية، وأن العقل لا يختص بشيء من المعارف لا يكون أصله حسياً.

* * *

١ ـ **فأما ما يتعلق بمصدر المبادئ الأولية عند الحسيين** فإنهم يقيمون مذهبهم على أساس أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة، وينكرون أن يستقل العقل بمعرفه ليست في أصلها حسية، ومقتضى هذا الأصل فيما يتعلق بالمبادئ الأولية أن ينفوا أنها ليست عقلية خالصة، وإنما هي في أصلها حسية، إذ ليس للغريزة العقلية عندهم خاصية تقتضي الاستقلال عن الإدراك الحسي، بل كل ما في العقل من أفكار فليست سوى نتيجة للانطباعات الحسية، فالغريزة العقلية عندهم منفعلة لا فاعلة، أو هي حسب تعبير «هيوم» أشبه بمسرح تتعاقب عليه الإدراكات الحسية، بل حتى تشبيهها بذلك غير متفق تماماً مع ما يريد إثباته، ولذا يقول مستدركاً: (على أن

تشبيهنا العقل بالمسرح لا ينبغي أن يضللنا، إذ ليس العقل إلا الإدراكات المتوالية، دون أن يكون لهذه الإدراكات مكان معين لظهورها)[1].

ويستدل الحسيون على عدم إمكان استقلال العقل بفكرة ليست في أصلها حسية بدليلين ملخصهما:

أ ـ تحليل المعرفة يدل على أن جميع المعارف ترجع إلى خبرات حسية.

ب ـ من حرم قوة حسية حرم ما تقتضيه من المعرفة.

ولا بد هنا من التفصيل في هذين الدليلين وبيان الموقف منهما.

❊ ❊ ❊

فأما الدليل الأول فقالوا: إننا (إذا حللنا أفكارنا ـ بالغة ما بلغت من السمو والتركيب ـ وجدنا دائماً أنها تنحل إلى مجموعة من أفكار بسيطة، كل فكرة منها صورة لانطباع جاءنا من الخبرة الحسية)[2].

وهذا الذي استدلوا به مجرد دعوى، وهو محل النزاع مع من يقول بوجود أفكار ليست حسية، وإنما هي عقلية خالصة.

وإذا كان الكلام هنا عن المبادئ، وهل هي عقلية أم تجريبية، فلا بد من العلم بأنها تختص بخاصيتين، وهما: التعميم والضرورة.

والمقصود بالتعميم: أنها أحكام كلية مطلقة، لا تختص بموجود عن موجود، بل تعم المشاهد المحسوس وغير المحسوس، ولو كانت تجريبية لاختصت بالتعميم فيما هو محسوس، ولكانت من قبيل التعميمات الاستقرائية. فلما تحققنا من استحالة إمكان مخالفة تلك الأحكام بإطلاق دل على أن التعميم في المبادئ الأولية حكم عقلي فطري، وأنه لا يمكن أن يكون تجريبياً.

(١) ديفد هيوم: زكي نجيب محمود (ص١٢١).
(٢) المرجع السابق (ص٣٦).

وأما خاصية الضرورة للمبادئ العقلية: فالمقصود بها أن العقل يسلم بها بلا برهان، بل بمجرد تصورها، وهذه الضرورة لا يمكن أن تكون حسية تجريبية، إذ إن الإدراك الحسي إنما يدل على الوقوع الدال على مجرد الإمكان، فلزم أن يكون مصدر الضرورة في المبادئ هو العقل لا مجرد الإدراك الحسي.

وتقرير فطرية المبادئ العقلية هو جوهر فلسفة «كانْت» وخاصة في كتابه: «نقد العقل الخالص»، فإنه أراد أن يبين أن التجربة والإدراك الحسي لا بد أن تكون محكومة بمقولات عقلية فطرية تختص بالضرورة والكلية. ومما قاله في ذلك: (إن التجربة تعلمنا حقاً أن شيئاً ما هو على هذا النحو أو ذاك، لكنها لا تعلمنا أنه لا يمكن أن يكون على خلاف ذلك. فإذا وجدنا أولاً قضية تتضمن فكرة الضرورة فنحن بإزاء حكم قبلي، وإذا كانت هذه القضية هي أيضاً غير مشتقة من قضية تعد هي الأخرى ضرورية فإنها قبلية بطريقة مطلقة.

وثانياً: التجربة لا تعطي أبداً لأحكامها كلية دقيقة حقيقية، بل فقط كلية مفترضة ونسبية بالاستقراء، لا معنى لها غير هذا... وتبعاً لذلك فإن الحكم المتصور أنه ذو كلية دقيقة؛ أي: بحيث أنه لا يقر بإمكان ورود أي استثناء عليه لا يشتق من التجربة، بل هو صادق صدقاً قبلياً مطلقاً... فالضرورة والكلية الدقيقة هما إذن العلامتان الأكيدتان على معرفة قبلية، وهما مرتبطتان كلتاهما بالأخرى ارتباطاً لا انفصام له.

... ويمكننا لإثبات حقيقة المبادئ المحضة القبلية في معرفتنا أن نبين أن هذه المبادئ لا غنى عنها لكي تكون التجربة نفسها ممكنة... فأنى للتجربة أن تستمد يقينها لو كانت كل القواعد التي وفقاً لها تسير التجربة ليست أبداً إلا تجريبية وتبعاً لذلك ممكنة؟)[1].

---

(١) إمانويل كانت: عبد الرحمٰن بدوي (ص١٧٥ ـ ١٧٧).

لكن الحسيين يناقضون هذا الأصل وينفون أن يكون العقل هو مصدر المبادئ المنطقية، ثم إنهم يختلفون بعد ذلك في بيان كيفية تحققها، إذ لا يمكنهم إنكار أنها الأساس الذي تبنى عليه المعرفة.

وقد ذهب «ستوارت مل» إلى أن المبادئ المنطقية إنما تحققت نتيجة التكرار حتى تحقق ـ كما يرى ـ وهْم بضرورة تلك المبادئ وكليتها، ويستند ذلك الوهم عنده إلى رابطة تداعي الأفكار. وهذا ما أكده «هيوم» فيما يتعلق بمبدأ السببية حيث اعتبرها مجرد عادة ناتجة عن تكرار التجربة، لا أنها عقلية[١].

وقد ذهب «كوندياك» إلى أن العقل قوة ناشئة عن الإحساس، وأن السبب في الاعتقاد بفطرية مبادئ المنطق هو نسياننا كيف تكونت، وإلا فهي حسية في أصلها[٢].

لكنه يلزم من نفي الأساس العقلي للمعرفة أن تكون احتمالية لا تدل على اليقين، إذ لا يمكن أن تقوم المعرفة على أساس تجريبي محض؛ لأن التجربة إنما تدل على الظواهر الحسية وتتابعها، دون أن تدل على علاقة كلية أو ضرورية بينها، وهي لذلك لا يمكن أن تدل على حكم كلي أو ضروري.

وما لم يكن الحكم كلياً ضرورياً لم يكن يقينياً، وإنما يكون احتماليا؛ لأن مبنى اليقين على كون القضية ضرورية لا يمكن الشك فيها، كلية لا يمكن أن تتخلف في شيء من أفرادها.

وأصحاب هذا القول لا ينفون هذا الإلزام، بل يعترفون به، ويقولون إن جميع المعارف احتمالية، حتى ما يتعلق بمبادئ المنطق، ولهذا زعم

(١) انظر: علم النفس: جميل صليبا (ص٥٩٧ ـ ٥٩٩).
(٢) المرجع السابق (ص٥٩٧).

«ستورات مل» أن تصور نقائض المبادئ المنطقية ممكن[١]. وهذا الذي ذهبوا إليه هو مقتضى المذهب الحسي، فإنه إما أن تكون المعرفة يقينية فلا بد أن تستند إلى العقل بحيث تكون أحكاماً ضرورية كلية، وإما ألا تستند إلى العقل بل إلى مجرد التجربة فلا يمكن أن تكون يقينية، وإنما تكون احتمالية.

وللخروج من هذا الإلزام، فقد حاول بعض الحسيين التوفيق بين إنكار أن يكون العقل هو مصدر المبادئ المنطقية، وبين القول بأنها يقينية، وأن ما يبنى عليها من المعارف يقيني.

ومن ذلك ما ذهب إليه «هربرت سبنسر» حيث زعم أن المبادئ المنطقية حسية في أصلها، وإن أصبحت بعد ذلك عقلية ضرورية.

وهو يبني قوله هذا على نظرية التطور، حيث زعم أن تلك المبادئ ليست فطرية بالنظر إلى النوع الإنساني، لكنها أصبحت كذلك بتكيف الذهن مع مرور الزمن، وتوارثها الناس، حتى إن الإنسان أصبح عاجزاً عن تصور نقائضها، فهي وإن كانت أولية عند كل إنسان إلا أنها مكتسبة بالنسبة للنوع الإنساني في الجملة[٢].

وهذا الذي ذهب إليه «سبنسر» في بيان كيفية تحقق المبادئ المنطقية للإنسان هو مقتضى المذهب الحسي، القائم على اعتبار أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة، ولازم ذلك أن تكون المبادئ المنطقية تجريبية لا عقلية.

لكن المبادئ الأولية تختص بأنها بدهية، بينة بذاتها، لا يمكن أن تكون مركبة تتحقق بالتدرج، سواء كان ذلك عند الفرد أو في النوع

(١) انظر: العقل والوجود: يوسف كرم (ص١٤٦).
(٢) انظر: المرجع السابق (ص١٤٨).

الإنساني، فلا يمكن التوفيق بين المذهب الحسي واعتبار المبادئ المنطقية أساس العلم والاستدلال إلا بالإقرار بخاصية المبادئ المنطقية، وأنها عقلية خالصة، ولذا كانت ضرورية كلية، وأما إذا كانت تجريبية فإنه لا يمكن أن تكون كذلك، فلا يمكن أن يبنى عليها علم يقيني.

وأما القول بأنها تحققت شيئاً فشيئاً حتى أصبحت أولية بعد أن كانت مكتسبة، وأن ذلك تحقق وفق نظرية التطور فإنه مجرد دعوى ليس لها دليل. بل إن إقامة الدليل عليه من المستحيل. وكل قول ليس له دليل فلا يصح اعتباره، فكيف إذا كان مناقضاً لما هو معلوم بالضرورة.

وقول «سبنسر» هنا إنما يدل على أولية المبادئ العقلية، وأنها ضرورية للمعرفة، لكنه أخطأ في بيان كيفية تحققها. فيبقى إقراره بضرورة المبادئ المنطقية صحيحاً ودليلاً على فطريتها، وهذا الحق لا يرد لأجل فساد دليله في كيفية تحققها، إذ لا يلزم من بطلان الدليل بطلان من المدلول، بل قد يستدل على ما هو حق بدليل باطل، فلا يرد الحق لمجرد بطلان الاستدلال عليه، بل يبين الحق ويرد الدليل الباطل، ويسلم بالمدلول إذا كان حقاً، ويستدل له بالدليل الحق، وقد علم وجه الاستدلال على فطرية المبادئ العقلية فيما سبق.

وبذا يظهر أنه لا يمكن التوفيق بين المذهب الحسي واعتبار مبادئ المنطق أساساً للمعرفة، إذ إنهم ينكرون خاصيتها الأساسية، وهي كونها أحكاماً عقلية فطرية غير مستمدة من التجربة، فإما أن يعترفوا بتلك الخاصية فيناقضوا مذهبهم، وإما أن يقولوا إنها مستمدة من التجربة، وحينئذ فلا يمكن أن تكون كلية ولا ضرورية وإنما تكون احتمالية.

ومع أن المشهور عن «جون لوك» أنه من أتباع المذهب الحسي، بل من مؤسسيه في الفلسفة الحديثة، إلا أنه خالف الحسيين في أصل مذهبهم، حيث أثبت للعقل فاعلية يختص بها عن الحواس، وأثبت الضرورة العقلية

وسماها الحدس، وهي عنده ملكة تقتضي الإدراك المباشر للحقائق الضرورية، غير أنه اشتهر بنقد الأفكار الفطرية، ولما كان الحسيّون هم المعنيون أساساً بنقدها ظن من ظن أنه مع الحسيين في إنكار الفطرة العقلية بإطلاق.

والحقيقة أنه إنما نقد الأفكار الفطرية القائمة في النفس بالفعل، بحيث تكون ثابتة للإنسان ابتداء، مضمرة في الذهن منذ الولادة. ولذا استدل على نفي ذلك بأن الأطفال والبدائيين لا يتصورون تلك المعاني التي يقال إنها قائمة في النفس.

وهذا الذي أنكره «جون لوك» صحيح، فإن القول بفطرية مبادئ المنطق لا يقتضي تحققها للإنسان بالفعل منذ ولادته، وإنما هي موجودة بالقوة، ومعلوم أن نفي وجود تلك المبادئ بالفعل لا يستلزم نفي وجودها بالقوة.

وهو يقول عما يسميه المعرفة الحدسية: (إن الذهن يدرك أحياناً اتفاق فكرتين أو اختلافهما إدراكاً مباشراً منهما دون تدخل أية فكرة أخرى، وهذا ما يمكننا أن ندعوه معرفة حدسية، ذلك لأن الذهن هنا لا يتجشم أدنى مشقة في البرهنة أو الفحص، بل يدرك الحقيقة كما تدرك العين الضوء بأن تتجه إليه... وهذا الجانب من المعرفة لا يقاوم، وهو كالشمس الساطعة، يفرض علينا أن ندركه مباشرة حالما يتجه الذهن نحوه، ولا يدع مجالاً للتردد والشك أو الفحص، بل يغمر الذهن فوراً سناه الوضاء. وعلى هذا الحدس يعتمد كل يقين وكل وضوح في معرفتنا)[١].

وليس المقصود بالحقائق الفطرية غير ما قرره «جون لوك» هنا عنها. فإذا كان أصحاب المذهب الحسي يعدونه منهم، فها هو يسلم بفطرية

(١) تراث الإنسانية (٤/٤٤٨ ـ ٤٤٩).

الحقائق الضرورية ومنها مبادئ المنطق. ولا يناقض هذا أن ينفي أن تكون في العقل معرفة سابقة على الإدراك الحسي، فإن المقصود بالفطرية هنا إثبات أن العقل هو مصدر الضرورة والكلية، لا أنه مصدر أفكار تكون كامنة فيه تظهر مع التجربة.

وبذا يعلم بطلان ما استدل به الحسيون على نفي فطرية مبادئ المنطق وأن مصدرها العقل، وقولهم إن تحليل الأفكار يدل على أنها حسية في أصلها إذ لا يمكن أن تكون الضرورة والكلية الثابتتان لمبادئ المنطق ناشئة عن التجربة بل هي أحكام عقلية فطرية غير مستمدة من التجربة والخبرة الحسية.

* * *

وأما الاستدلال الثاني الذي على أساسه يبني الحسيّون قولهم بأن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة، وأن العقل لا يمكن أن يستقل بشيء من ذلك فهو قولهم: (إن من حرم حاسة حرم بالتالي الأفكار التي يمكن أن تترتب عليها انطباعات تلك الحاسة المفقودة)[١]. فمن حرم جميع الحواس فلا شك لا يمكنه أن يعرف شيئاً، لا مبادئ المنطق ولا غيرها، فعلم أن جميع الأفكار متوقفة على القوى الحسية، وأنها هي المصدر الوحيد للمعرفة.

ويضرب «كوندياك» لذلك مثلاً بتمثال من المرمر، بداخله نفس خالية من أي فكر، فلا يمكن ـ كما يقول ـ أن تكون لتلك النفس أفكار ذاتية مستقلة يمكن تحققها مع انتفاء القوى الحسية، ثم يتخيل حال ذلك التمثال إذا حصلت له القوى الحسية واحدة فواحدة، ويرجع جميع الأفكار الحاصلة في النفس إلى تأثير تلك القوى، وينتهي بعد ذلك كله إلى القول: (إننا نستنتج من هذا كله أن الإحساس يشمل كل ملكات النفس)[٢].

---

(١) ديفد هيوم: الدكتور زكي نجيب محمود (ص٣٦).
(٢) مدخل جديد إلى الفلسفة: عبد الرحمٰن بدوي (ص١٦٧).

والحسيون يرتبون على ذلك أن مبادئ المنطق لا يمكن أن تكون فطرية، وإلا لم يكن تحققها موقوفاً على القوى الحسية.

والحقيقة أنه لا تعارض بين القول بفطرية المبادئ المنطقية وبين اشتراط الإدراك الحسي لتحققها، إذ إن المقصود بفطريتها مجرد وجودها بالقوة، والوجود بالقوة إنما ينتقل إلى الوجود بالفعل مع تحقق شروطه وانتفاء موانعه، ومبادئ المنطق إنما تتحقق باشتراط سلامة الغريزة العقلية وسلامة الحواس.

وإذا كان من سلمت حواسه لم تتحقق له مبادئ المنطق إلا مع سلامة غريزته العقلية، فكذلك من سلمت غريزته العقلية فإنها لن تتحقق له تلك المبادئ إلا مع سلامة حواسه. واشتراط سلامة الغريزة العقلية هنا ظاهر؛ لأنها مصدر تلك المبادئ ومستند صدقها على ما سبق بيانه.

وأما اشتراط سلامة الحواس هنا فلأن مبادئ المنطق أحكام كلية، وكل حكم كلي فإنه لا يمكن تحققه دون تصور جزئياته.

ولا فرق هنا بين مبادئ المنطق والكليات الاستقرائية من جهة اشتراط تصور جزئياتها لتحققها، وإنما الفرق بينهما من جهة أن الحكم في المبادئ المنطقية مطلق يعم كل موجود، بخلاف الكليات الاستقرائية فإنما تختص بحكم عام متعلق بشيء معين، لما له من خاصية ينفرد بها، فيعم الحكم على أفراده تبعاً لذلك. كما أن مبادئ المنطق تختص بأنها في غاية الوضوح والبداهة، ولذا لا يمكن لأحد أن يعلم متى تحققت له لكونها شرط التمييز، ولما كان التمييز حاصلاً في سن الصبا لم يكن معهوداً لأحد، ومن هنا ظن من ظن أنها حاصلة للإنسان بالفعل منذ ولادته؛ لأنه لا يذكر وقتاً حصلت له فيه ولا يذكر كيف حصلت.

ويبين ابن رشد أنه لا فرق بين مبادئ المنطق والكليات الاستقرائية من جهة اشتراط الإحساس لتحققها، ثم يبين وجه تحقق مبادئ المنطق

للإنسان مع أول تمييزه فيقول: (إنها إنما تكون في المحسوسات المشتركة، مثل أن الكل أعظم من الجزء، وأن المساوية لشيء واحد أنها متساوية. ولهذا السبب كانت حاصلة لنا من أول الأمر، لوجود المحسوسات المشتركة في كل ما تقع عليه حواسنا)[١].

ويبين صاحب البصائر النصيرية حقيقة التلازم بين تحقق المبادئ المنطقية وانتقالها من القوة إلى الفعل، وبين اشتراط الإدراك الحسي لذلك فيقول: (إنما لم تكن حاصلة بالفعل لفقدانها ما يجب تقدمه عليها من التصور، فإن كل تصديق فيتقدمه تصورات، وشبكه اقتناص هذه التصورات هي الحواس)[٢].

ويشرح الرازي وجه اشتراط سلامة الحواس لتحقق كمبادئ الأولية فيقول: (حدوث هذه العلوم البديهية إنما كان عند تصور موضوعاتها، وتصور محمولاتها، وحدوث هذه التصورات إنما كان بسبب إعانة الحواس على جزئياتها، فظهر أن السبب الأول لحدوث هذه المعارف في النفوس والعقول هو أنه تعالى أعطى هذه الحواس)[٣].

وليس المقصود بكلام الرازي هذا توقف مبادئ المنطق على الإدراك الحسي وحده، بل هو مجرد شرط لتحققها، لكن لا بد مع ذلك من سلامة الغريزة العقلية التي هي مصدر تلك المبادئ. ولهذا قال في تعريفه للعقل بأنه: (غريزة يلزمها هذه العلوم البديهية عند صحة سلامة الحواس)[٤].

ومع أن «كانْت» يشترط للمعرفة تحقق الإدراك الحسي، إلا أن الخبرة الحسية عنده محكومة بالمقولات العقلية التي هي عنده (الوظائف المنطقية،

---

(١) شرح البرهان لأرسطو: ابن رشد. ت: د. عبد الرحمٰن بدوي (ص٤١٦).
(٢) البصائر النصيرية في المنطق، للساوي (ص٢٤٨).
(٣) مفاتيح الغيب: الرازي (٢٠/ ٩٢).
(٤) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: الرازي (ص١٥٠ ـ ١٥١).

أو الروابط الأولية، أو العلاقة الضرورية بين الموضوعات والمحمولات)[١].

فكما لا يمكن أن تكون معرفة بمجرد المقولات العقلية، بل عنده أن المقولات بدون خبرة حسية فارغة، فكذلك الإدراكات الحسية بدون مقولات عقلية عمياء حسب قوله.

وعلى هذا فالذين يقولون بفطرية المبادئ العقلية لا ينكرون دور الإدراك الحسي في تحققها وفي اشتراطه للمعرفة. بل يشترطون لتحقق المعرفة سلامة الغريزة العقلية التي هي مصدر المبادئ العقلية وسلامة الحواس كذلك.

وإذا علم أن الإدراك الحسي شرط لتحقق المبادئ الأولية لم يلزم من ذلك توقف تلك المبادئ على الإدراك الحسي وحده، بل الإدراك الحسي مجرد شرط لتحققها، وما كان شرطاً فلا يمكن أن يتحقق المشروط إلا به، لكن لا يلزم أن يتوقف تحققه عليه وحده، فإذا قيل إنه لا يمكن أن يتحقق للإنسان معرفة مع انتفاء جميع قواه الحسية الظاهرة والباطنة لم يلزم من ذلك أن جميع المعارف متوقفة على القوى الحسية وحدها، بل تكون متوقفة أيضاً على الغريزة العقلية التي هي مستند الضرورة في المبادئ العقلية.

وبهذا يعلم بطلان ما أدعاه أصحاب المذهب الحسي من القول بأن العقل لا يمكن أن يكون هو مصدر المبادئ الأولية.

* * *

٢ ـ وأما ما يتعلق بمستند صدق المبادئ الأولية عند الحسيين فإنهم إذا نفوا أن يكون العقل هو مصدرها لم يمكنهم أن يقولوا إن العقل هو

(١) كانت، أو الفلسفة النقدية: زكريا إبراهيم (ص٩٠).

مستند صدقها؛ لأن مطابقة المبادئ الأولية للغريزة العقلية هو مقتضى كون العقل هو مصدر المبادئ الأولية، وهاتان القضيتان متلازمتان، فمن أثبت إحداهما أثبت الأخرى، ومن نفى إحداهما لزمه نفي الأخرى.

وقد التزم الحسيون بنتيجة هذا التلازم، فلما لم يعتبروا العقل مصدراً للمبادئ الأولية نفوا أن تكون تلك المبادئ ضرورية؛ لأن الضرورة حكم عقلي خالص، واعتبروها قضايا إخبارية احتمالية، لا يمكن أن تصل إلى درجة اليقين، إذ هي عندهم مجرد تعميمات استقرائية.

لكن أصحاب الوضعية المنطقية ـ وهم من أتباع المذهب الحسي ـ خالفوا سلفهم في هذه القضية فقالوا إن المبادئ الأولية ضرورية ويقينية، ومع ذلك فلا يمكن أن يكون العقل هو مصدرها أو مستند صدقها.

والحسيون الذين نفوا أن تكون المبادئ الأولية ضرورية إنما يرد عليهم ببيان لزوم أن تكون ضرورية فطرية وهذا قد سبق تقريره.

وأما أصحاب الوضعية المنطقية فينفردون عن أصحاب المذهب الحسي بإثبات الضرورة للمبادئ المنطقية، لكنهم يوافقون مذهبهم الحسي في نفي أن يكون العقل هو مصدر تلك الضرورة أو مستند صدقها.

وللمناطقة الوضعيين في بيان مستند الضرورة للمبادئ المنطقية وجهان، يقوم أحدهما على أساس أن المبادئ الأولية ضرورية لكونها مجرد تحصيل حاصل، ويقوم الآخر على أساس أن الضرورة في المبادئ الأولية متعلقة بالاتفاق والمواضعة عليها، وليس لأن الغريزة العقلية تقتضيها بالضرورة.

* * *

فأما الوجه الأول فحاصله أن المبادئ المنطقية لا تتضمن خبراً عن الواقع، ولا يضيف جزؤها الثاني إلى جزئها الأول معنى جديداً، بل الثاني مفهوم من الأول، إما بدلالة المطابقة أو التضمن. ولهذا فهي مجرد تحصيل حاصل.

وعندهم أن المبادئ المنطقية قضايا تكراريه لا إخبارية، والفرق بينهما أن القضية التكرارية ما كان محمولها مفهوماً من موضوعها كما إذا قلت: الأعزب غير متزوج، أو المربع له أربعة أضلاع، أو قلت: (أ هي أ) فإن المحمول في هذه القضايا مفهوم من مجرد تصور الموضوع، بخلاف القضية الإخبارية فإن محمولها لا بد أن يشتمل على خبر غير متضمن في مفهوم الموضوع، كما إذا قلت: الحديد يتمدد بالحرارة، فإن تمدد الحديد بالحرارة ليس داخلاً في مفهوم الحديد، بل يمكن تصور الحديد دون تصور أنه يتمدد بالحرارة.

وعلى هذا فصدق المبادئ المنطقية عندهم قائم على كونها تكرارية (أو تحليلية)، بمعنى أن ما يذكر في تاليها يفهم بتحليل مقدمها. وأما القضايا الإخبارية فهي تركيبية بمعنى: أن ما يذكر في تاليها يضاف إلى مقدمها، إذ لا يمكن أن يفهم بمجرد التحليل.

ومن هنا فرقوا بين القضية التكرارية (أو التحليلية) والقضية الإخبارية (أو التركيبية) من جهة الصدق فقالوا: إن القضية الإخبارية لا يمكن أن تكون يقينية؛ لأن التحقق من صدقها موقوف على معطيات حسية، فهي لذلك لا يمكن أن تخرج عن كونها احتمالية. بخلاف القضية التحليلية فإنها ضرورية لأنها مجرد تحصيل حاصل، وصدقها ليس موقوفاً على معطيات حسية كالقضية الإخبارية. وفي بيان ذلك يقول أحدهم: (المجال الوحيد الذي يمكن بلوغ اليقين فيه هو مبادئ المنطق والرياضة، غير أن هذه المبادئ تحليلية وفارغة، فيقين أي مبدأ إذاً لا ينفصل عن كونه فارغاً)[١].

وفي بيان وجه الضرورة واليقين في القضايا التحليلية، ومنها مبادئ

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية: ريشنباخ (ص٢٦٥).

المنطق يقول زكي نجيب محمود: (الجملة الضرورية اليقينية دائماً تحليلية؛ أي: أنها دائماً تحصيل حاصل، فحصل في محمولها ما سبق أن حصلته فعلاً في موضوعها، وصورتها دائماً ترتد إلى (أ هي أ) أي أنها دائماً خالية من الخبر. وقد يكون هذا الخلاء من الإخبار بادياً للنظرة الأولى كقول القائل: إن (الماء هو الماء) وقد يحتاج إلى تحليل)[١].

لكن الصورة التي أوردها للقضية التحليلية وجعلها ترتد إليها دائماً وهي قولنا (أ هي أ) أو (الماء هو الماء) لا تستند في ضرورتها إلى مجرد كونها قضية تحليلية، وأنها لا تتضمن خبراً عن الواقع، بل إنها تستند في ذلك إلى مبدأ الذاتية، وهو مبدأ عقلي ضروري، وهو يتضمن هنا ضرورة أن (أ هي أ) وأن (الماء هو الماء) واستحالة أن (أ ليست هي أ) وأن (الماء ليس هو الماء). ومبدأ الذاتية ليس مجرد تكرار الموضوع في المحمول، وإنما هو حكم عقلي ضروري، يتضمن الإثبات والنفي ويستند إلى تمييز الحقائق بخصائصها. وضرورة الإثبات والنفي هنا تستند إلى استحالة الجمع بين الإثبات والنفي، وإلا كان ذلك مناقضة لمبدأ عدم التناقض، وهو مبدأ عقلي ضروري.

وبهذا يعلم أن القول بضرورة أن (أ هي أ) وأن (الماء هو الماء) لا يستند إلى مجرد كون هذه الصورة تحصيل حاصل؛ لأنها ليست مجرد تكرار؛ لأن التكرار فيها محكوم بمبدأ عقلي ضروري.

وعلى هذا فالصورة التي ذكرها ليست تحليلية محضة؛ لأن الحكم بضرورة الإثبات والنفي ليس متضمناً في جزء القضية الأول، وإنما يستند إلى حكم عقلي خالص، فيلزم أن تكون هذه الصورة إخبارية لا تحليلية.

ولا يمكن أن يقال هنا إن العلاقة بين جزئي القضية مجرد مفهوم

---

(١) نحو فلسفية علمية: زكي نجيب محمود (ص١٧٠).

مطابقة وأنها يمكن أن تعلم بالتحليل، وأنها ليست محكومة بضرورة عقلية. بل إن الجزم بالمطابقة هنا إنما يستند إلى مبدأ الذاتية، وإلا لم تكن المطابقة ضرورية.

فإذا قيل إن مفهوم المطابقة متحقق في هذه الصورة بهذا المعنى لزم التسليم أن الضرورة هنا لا ترجع إلى مجرد التكرار، وإنما ترجع إلى مبدأ الذاتية؛ لأن ضرورة المطابقة في قولنا مثلاً (الماء هو الماء) إنما ترجع إلى خاصية ينفرد بها الماء عن غيره، بحيث يلزم أن تتحقق هويته بتحقق تلك الخواص ضرورة، كما يلزم إذا تحققت تلك الخواص ألا تكون غير الماء. فالمطابقة هنا ضرورية، وضرورتها عقلية؛ لأن اليقين بأن (الماء هو الماء) مثلاً لا يرجع إلى مجرد تحليل مفهوم الماء، بحيث تكون الجملة الأخيرة مطابقة للجملة الأولى، بل إنه لا بد مع حصول المطابقة من الحكم الضروري بتلك المطابقة، وأنه كلما تحققت خصائص معينة هي خصائص الماء تحققت بالضرورة تلك المطابقة، دون أن يكون ذلك محدوداً بحالات معينة، فالضرورة هنا لا ترجع إلى مجرد التجربة والتحليل للجملة الأولى، وإنما ترجع إلى مبدأ الذاتية، وهو مبدأ عقلي ضروري.

* * *

وهناك وجه آخر حاول به أصحاب الوضعية المنطقية تحديد مستند الضرورة للمبادئ المنطقية، دون أن يكون ذلك المستند هو العقل. إذ إن القول باستناد ضرورة تلك المبادئ إلى العقل يقتضي أن يكون العقل هو مصدر تلك المبادئ وأنها فطرية، وذلك ينافي أصل مذهبهم الحسي القائم على أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة.

وكما قالوا في الوجه السابق إن مستند الضرورة للمبادئ هو كونها تحصيل حاصل على ما سبق بيانه، فقد قالوا في هذا الوجه: (إن حقائق المنطق تقوم على قواعد استخدامنا في اللغة، وما دامت هذه القواعد من صنعنا فإنه يجب أن تكون حقائق المنطق من صنعنا كذلك، وتسمى هذه

النظرية نظرية المواضعة اللغوية)[١].

وهم يفسرون الاتساق أو عدم الاتساق بين معاني الألفاظ وفق تلك المبادئ التي هي عندهم مجرد قواعد اتفاقية. فيقولون مثلاً: إن لفظ (أبيض) متسق مع لفظ (مربع) لإمكان اجتماعهما، لكن لفظ (أبيض) ليس متسقاً مع لفظ (أسود) لاستحالة اجتماعهما.

وهذا عندهم لا يرجع إلى ضرورة عقلية، وإنما إلى مجرد أن هذه أحكام وقواعد اتفق عليها الناس، والمبدأ لا يمكن عندهم أن يناقش لمجرد (أنه موضع اتفاق)[٢]. والمبادئ المنطقية كما يقولون: (ليست إلا قواعد وضعناها لنستخدم الرموز اللغوية على أساسها، وليس فيها شيء من الحق فوق ذلك)[٣].

لكن نظرية المواضعة اللغوية وإن حددت مستند التصديق بالمبادئ المنطقية وأن ذلك يرجع إلى اتفاق الناس عليها لم تبين مستند ذلك الاتفاق، ولا لماذا كانت شرطاً للاتساق بين مفردات اللغة، وإنما غاية ما تدل عليه هذه النظرية هو استناد ضرورة المبادئ المنطقية إلى كونها اتفاقية.

والحقيقة أنه لا يمكن الاتفاق على المبادئ المنطقية دون أن يستند ذلك إلى ضرورة عقلية، وإلا فكيف أمكن الاتفاق والمواضعة على تلك المبادئ إذا لم تكن مؤسسة على ضرورة عقلية مشتركة بين الناس تقتضي ذلك الاتفاق، وإلا أمكن أن يتفق الناس على مبادئ منطقية مناقضة لهذه المبادئ.

وهذا اللازم الذي هو مقتضى قول هؤلاء في هذه المسألة قد

(١) المنطق الرمزي نشأته وتطوره: د. محمود فهمي زيدان (ص١٩٤).
(٢) نحو فلسفة علميه: زكي نجيب محمود (ص١٧٧).
(٣) المرجع السابق، ونفس الصفحة.

التزموه، حيث صرحوا أن الضرورة في المبادئ المنطقية نسبية، وأنه يمكن أن يكون مبدأ من تلك المبادئ ضرورياً في زمن لكن لا يكون ضرورياً في زمن آخر، بحسب الاتفاق على ذلك. وذلك أنه لما كان أصل ضرورة المبادئ المنطقية عند أصحاب الوضعية المنطقية هي مجرد المواضعة أمكن أن تكون نسبية، بمعنى أن ضرورة المبادئ المنطقية ليست ثابتة لها لذاتها، وإنما لمجرد الاتفاق عليها.

وقد حاول «زكي نجيب محمود» أن يوفق بين ما ذهب إليه «كانت» من القول بأن السببية مبدأ عقلي ضروري وبين ما يذهب إليه الحسيّون من القول بنفي السببية مطلقاً، فكان حاصل ما انتهى إليه أن قول «كانت» بأن السببية مبدأ عقلي ضروري حق، لكن بالنسبة لزمنه! ورتب على ذلك أنه: (لو قال قائل: ليس في العالم سببية تربط حوادثه لكان قوله هذا صواباً بالنسبة لعصرنا هذا؛ لأنه متفق مع الفرض الأول الذي ينبني عليه علم الطبيعة الآن، لكنه يكون خطأ بالنسبة لعصر **كانت**؛ لأنه لا يتسق مع الفرض الأول الذي افترضه أهل ذلك العصر)[١].

وقد زعم أن «كانت» حين قال بمبدأ السببية لم يكن يريد أن ذلك مطلق في كل عصر، وإنما أراد أنها في عصره هو، وهو يقول عن «كانت» في ذلك إنه (انتهى من تحليله إلى أن السببية مقولة من المقولات العقلية التي يفهم بها الإنسان كل مدركاته التجريبية، لا لأن السببية مبدأ علم الطبيعة في كل عصوره، بل لأنه المبدأ المأخوذ به في عصره هو)[٢].

وليس له دليل في كل ما ذهب إليه إلا (أن الفرض في كل الحالات مسلم به لأنه مجرد فرض)[٣]. لكن هذا مقتضى قولهم إن المبادئ المنطقية

(١) موقف من الميتافيزيقيا. د. زكي نجيب محمود (ص٦٧ ـ ٦٨).
(٢) المرجع السابق (ص٦٥).
(٣) المرجع السابق (ص٦٧).

اتفاقية، إذ لا يمكن مع ذلك أن تكون ضرورتها مطلقة، أو أن تكون الضرورة العقلية هي مستند ذلك الاتفاق، وإلا ناقضوا أصلهم فيما يتعلق بمصدر المعرفة.

والحاصل أن أصحاب نظرية المواضعة اللغوية قد ناقضوا الحقيقة، إذ الأصل أن يقال إن الاتفاق على قواعد استخدام اللغة تحقق وفق مبادئ عقلية ضرورية. إلا أنهم قالوا: إن تلك المبادئ تحققت تبعاً للاتفاق والمواضعة على قواعد استخدام اللغة.

وإذا علمنا أن الاتفاق على المبادئ المنطقية لا بد أن يستند إلى ضرورة عقلية فلا يمكن أن يكون الاتفاق على تلك المبادئ هو مستند تلك الضرورة، وإلا لزم الدور الممتنع، إذ يكون الاتفاق على المبادئ متوقفاً على ما يتوقف هو عليه، وعلى هذا فإن ضرورة المبادئ المنطقية لا يمكن أن تستند إلى كونها اتفاقية، وإنما كانت اتفاقية لاستنادها إلى الضرورة العقلية.

ومن جميع ما تقدم يعلم أن أصحاب الوضعية المنطقية سواء قالوا إن المبادئ المنطقية مجرد تحصيل حاصل، بمعنى أن صدقها قائم على كونها ترجع إلى مجرد رمز مكرر، أو قالوا بالمواضعة اللغوية، فإنه يلزمهم أن يثبتوا أن الضرورة لتلك المبادئ عقلية، فتكون تبعاً لذلك فطرية، وإن لم يلتزموا بذلك لزمهم نفي الضرورة عن تلك المبادئ؛ لأنه لا يمكن الحكم بالضرورة مع نفي استنادها إلى العقل.

وذلك أن الضرورة هنا ليست ضرورة موضوعية متعلقة باطراد السنن وحقائق الأشياء في الخارج، وإنما هي ضرورة ذاتية تقتضي التسليم بها بلا برهان، وهو معنى كون المبادئ العقلية ضرورية، وإنما كانت ضرورية لأنها فطرية، فيلزم من أثبت الضرورة للمبادئ المنطقية أن يثبت أنها فطرية، كما يلزم من نفى فطريتها أن ينفي أن تكون ضرورية.

الباب الثالث

مقومات المعرفة العقلية ومجالاتها

ويشتمل على أربعة فصول وهي:

الفصل الأول: طبيعة الإدراك الحسي.

الفصل الثاني: التجريد العقلي للكليات.

الفصل الثالث: الأساس العقلي للاستقراء.

الفصل الرابع: الاستدلال العقلي على الغيبيات.

تمهيد

العقل: مصدر عقل يعقل، وليس اسماً لجوهر قائم بنفسه، وإنما هو مجرد صفة؛ كالعلم والفهم والإحساس والشم والذوق، ونحو ذلك مما هو مقتضى قوى الإدراك.

قال أهل اللغة: (عقل يعقل عقلاً ومعقولاً أيضاً. وهو مصدر، وقال سيبويه: هو صفة)[(١)].

وفي بيان هذا المعنى يقول الإمام ابن تيمية: (إن العقل في الكتاب والسنة وكلام الصحابة والأئمة لا يراد به جوهر قائم بنفسه باتفاق المسلمين، وإنما يراد به العقل الذي في الإنسان، الذي هو عند من يتكلم في الجوهر والعرض من قبيل الأعراض لا من قبيل الجواهر.

وهذا العقل في الأصل مصدر عقل يعقل عقلاً... وهذا مثل لفظ السمع، فإنه في الأصل مصدر سمع يسمع سمعاً، وكذلك البصر، ثم يعبر بهذه الألفاظ عن القوى التي يحصل بها الإدراك، فيقال للقوة التي في العين بصر، والقوة التي يكون بها السمع سمع، وبهذين الوجهين يفسر المسلمون العقل)[(٢)].

(١) الصحاح، للجوهري (٥/١٧٦٩)؛ ولسان العرب، لابن منظور (١١/٤٥٨).
(٢) بغية المرتاد، لابن تيمية (ص٢٥٢).

وثبوت هذا المعنى للعقل يقتضي توقف الإدراك العقلي على شرطين لا يتحقق إلا باجتماعهما، وهما: الغريزة العقلية، وانطباع الحواس بالمدركات الحسية.

ويستند اشتراط الغريزة العقلية للإدراك العقلي إلى أن العقل من حيث هو صفة وفعل يتحقق به الإدراك العقلي لا بد أن يكون مقتضى قوة غريزية، كما في القوى الغريزية للإدراك الحسي، فالسماع مثلاً لا يتحقق إلا بقوة غريزية تقتضيه، وإلا لم يمكن حصول السماع لذاته، وهكذا القول في سائر قوى الإدراك الحسي.

وإنما يتحقق العقل من حيث هو مقتضى الغريزة العقلية وفق مبادئ فطرية ضرورية، معلومة الصدق لذاتها، تستند إليها المعرفة العقلية، وإلا لم يمكن الوثوق بها، لاستحالة توقف المعرفة العقلية على مقدمات نظرية؛ لأن كل معرفة نظرية فليست معلومة الصدق لذاتها، وإنما لما تستند إليه من الدلالة الضرورية، فيلزم من القول باستناد الدلالة إليها لذاتها مع افتقارها الى الدلالة الدور الممتنع، كما يلزم من القول باستناد المعرفة العقلية إلى مقدمات نظرية إلى ما لا نهاية التسلسل الممتنع، وقد سبق تفصيل القول في ذلك عند بيان فطرية المبادئ الأولية وتوقف الاستدلال العقلي عليها.

وأما الشرط الموضوعي للمعرفة العقلية ـ وهو الانطباع بمعطيات الإدراك الحسي ـ فيستند إلى أن العقل من حيث هو صفة وفعل تقتضيه الغريزة العقلية لا بد أن يتعلق بموضوع؛ لأنه لا يمكن حصول تصورات في الذهن ليس لها أصل حسي، وإن كانت المعرفة العقلية تختص بالتجريد والتعميم بعد إدراك الجزئيات المعينة في الواقع المحسوس.

وكما يقول الإمام ابن تيمية عن النظر العقلي فإنه: (إنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس، فما أفاده الحس معنياً يفيده العقل والقياس كلياً مطلقاً، فهو لا يفيد بنفسه علم شيء معين، لكن يجعل الخاص عاماً

والمعين مطلقاً، فإن الكليات إنما تعلم بالعقل، كما أن المعينات إنما تعلم بالإحساس)[١].

والتلازم في المعرفة العقلية بين الغريزة العقلية وما تقتضيه من المبادئ الأولية وبين معطيات الإدراك الحسي هو ما أكده «كانت» في كتابه: «نقد العقل الخالص»، وبين أنه لا يمكن حصول تصورات في الذهن لا يقابلها موضوع محسوس، كما لا يمكن إدراك أي شيء معين في الخارج إلا وفق قوانين العقل الضرورية. لكنه استنتج من ذلك أنه لا يمكن الاستدلال على جميع الحقائق الغيبية لأنها تفقد الشرط الموضوعي للمعرفة العقلية، وهو الإدراك الحسي للمعقولات في الواقع. وهذا الذي التزمه في هذا المجال خطأ، قاده إليه عدم التفريق بين الحقائق الغيبية التي يمكن الاستدلال عليها بالظواهر المحسوسة وبين الحقائق الغيبية التي لا يمكن الاستدلال عليها بالعقل لانتفاء ما يقتضي الدلالة عليها من الظواهر المحسوسة.

وإذا علم هذا فإن التأصيل للمعرفة وبيان مجالاتها يستدعي الكشف عن حقائق مهمة وهي:

١ ـ بيان طبيعة الإدراك الحسي، لأنه الشرط الموضوعي للمعرفة العقلية، وإنما يتحقق ذلك ببيان ضرورة المطابقة بين الإدراك الحسي والواقع الخارجي، وأن المعرفة للواقع المحسوس معرفة مباشرة وضرورية، وهذا يقتضي دفع شبه الشكاك في الحواس وفي طبيعة العلاقة بين الإحساس والواقع الخارجي.

٢ ـ بيان خاصية العقل فيما يتعلق بالتجريد للمعاني الكلية، وبيان حقيقة العلاقة بين الكليات من حيث مفاهيم عقلية وبين متعلقاتها

---

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٧/ ٣٢٤).

الموضوعية في الخارج، وهي المسألة المعروفة في الفلسفة بمشكلة الكليات.

٣ ـ بيان خاصية العقل فيما يتعلق بالتعميم في الأحكام الكلية، والكشف عن مستند الضرورة لمبدأ السببية وقانون الاطراد، وهو الأساس الذي يقوم عليه العلم التجريبي.

٤ ـ بيان الأساس العقلي للاستدلال على الغيبيات عموماً، وتحديد منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد الغيبية خصوصاً، وتقرير ذلك ببيان الأدلة التفصيلية لتلك المسائل.

وهذه المسائل هي موضوعات هذا الباب، وبها يتحقق بيان مقومات المعرفة العقلية ومجالاتها.

الفصل الأول

طبيعة الإدراك الحسي

تمهيد:

الإحساس قوة فطرية تقتضي الانطباع بالمعطيات الحسية التي هي غاية ما ندركه من الأشياء في حالات الإدراك الطبيعي.

والأصل الذي يتحقق معه الإدراك الضروري للمعطيات الحسية هو أن الإحساس ينطبع مباشرة وبلا واسطة بالمعطيات الحسية للواقع الخارجي، بحيث يلزم تحقق الإحساس بالواقع الخارجي بمجرد وجوده وانتفاء موانع الإحساس به. فالإدراك الحسي لا يتوقف على شروط خارجة عن قوة الإحساس المقتضية للإدراك الحسي لذاتها، وإنما يتوقف على مجرد انتفاء موانع الإحساس والتي تتعلق بالواقع الخارجي لا بالإحساس في ذاته، فهذا هو معنى كون الإحساس قوة فطرية.

وإذا كان إدراكنا للمعطيات الحسية مباشراً فإنه لا يمكن أن نعرف

تلك المعطيات بطريق الاستدلال الخالص، لتوقف معرفتها على الإحساس وحده. وإذا حرم الإنسان إحدى حواسه فإنه لا يمكن أن يدرك ما تدل عليه تلك الحاسة مهما علَّمناه، فالأكمه الذي ولد أعمى ـ مثلاً ـ لا يمكنه أن يدرك المقصود بالألوان؛ لأن إدراك ذلك متوقف على حاسة الإبصار التي هي قوة فطرية. وهكذا الأمر في بقية الحواس. وهذا معنى قولهم: (من فقد حساً فقد علماً)[١] إذ ليس للعلم بمعطيات ذلك الحس طريق أخرى غيره.

ولهذا كانت المعطيات الحسية داخلة في اللامعرفات؛ لأن تعريفها متوقف على مجرد إدراكها، ولا فرق بينها وبين الأمور الوجدانية من هذا الوجه كالشعور بالألم أو الجوع أو الحب أو الخوف ونحو ذلك[٢].

وعلى هذا فالعلاقة بين الإحساس والواقع الخارجي علاقة تلازم ضروري، فإذا وجد الواقع الخارجي وانتفت موانع الإحساس به فلا بد أن ندركه، بحيث يتطابق إحساسنا للأشياء مع واقعها الخارجي، وإذا أدركنا الواقع الخارجي فلا بد أن يكون له وجود واقعي مستقل عن إدراكنا، بحيث لا يتوقف وجوده على إدراكنا له.

وإدراك الأشياء وإن كان مشروطاً بالإحساس لكنه لا يتوقف عليه وحده بل لا يكون الإحساس بالشيء معتبراً إلا إذا صاحبه حكم العقل الذي يتحقق به تصور الشيء وتمييزه.

فالحواس تنقل المعطيات الحسية للشيء على اختلافها، ولكل حاسة معطيات حسية تختص بها لا يمكن إدراكها بالحواس الأخرى. والعقل يؤلف بين تلك المعطيات الحسية فيحصل من ذلك تصور وإدراك للشيء المحسوس.

---

(١) الكلمة، لأرسطو. وانظر: تلخيص منطق أرسطو، لابن رشد (كتاب البرهان) (ص٤٢٢).

(٢) انظر: المنطق الصوري والرياضي: د. عبد الرحمٰن بدوي (ص٨١).

وكما لا يمكن أن نحس بشيء مع عدم الحواس، فإنه لا يمكن كذلك أن نتصور شيئاً بمجرد الحواس، فلو فرضنا أن إنساناً ليست له أية حاسة فإنه لا يمكن أن يتصور أي شيء، وكذلك من حرم غريزة العقل بالكلية لا يمكن أن يتصور أي شيء.

وبهذا يعلم أن إدراكنا الحسي للأشياء ليس حسياً محضاً ولا عقلياً محضاً، وأنه لا وجود لمعرفة حسية مستقلة عن التصور العقلي، والحسيون مع غلوهم في إنكار خاصية العقل في المعرفة لا ينكرون ذلك.

ولا يلزم من ذلك أن تتوقف المعرفة العقلية على ما تدركه الحواس ـ كما يقول الحسيون ـ إذ إنه لا بد من التفريق بين المعرفة العقلية المتعلقة بالمدركات الحسية، والمعرفة العقلية المتعلقة بالاستدلال العقلي الذي يمكن أن نثبت به وجود الحقائق الغيبية وإن لم تدركها الحواس. إذ إن الإدراك الحسي الذي هو في حقيقته معرفة عقلية لا يمكن أن يتحقق إلا مع وجود موضوعه، وهو الواقع الخارجي المحسوس. وأما المعارف العقلية المستدلة فإنما تقوم على الضرورة العقلية. والفرق بين الحالين أنه لا بد في الإدراك الحسي من إدراك المحسوس، وأما المعرفة العقلية الاستدلالية فإنما تدل على وجود ما تدل عليه دون أن يكون مدركاً بالحواس. وأساس خطأ الحسيين في هذه المسألة أنهم لم يفرقوا بين هذين الأمرين، حيث ظنوا أن توقف الإدراك الحسي للأشياء في الواقع على الإحساس يستلزم أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة، فنفوا المعرفة العقلية الاستدلالية المتعلقة بإثبات حقائق غيبية غير مدركة بالحواس.

وبهذا يظهر أن اليقين في إدراكنا الحسي يستند إلى أن معرفتنا بالواقع الخارجي معرفة مباشرة لا تحتاج إلى واسطة أو استدلال؛ لأن الإحساس قوة فطرية لا يمكن تخلف مقتضاها الذي هو إدراك الواقع الخارجي مع سلامة الحواس.

لكن الشكاك نفوا هذا الأصل وزعموا أن الإدراك الحسي لا يلزم أن يكون مطابقاً للواقع الخارجي، بناء على قولهم بأن الحواس قد تخطئ، وأنه إذا أمكن الخطأ فيما تنقله الحواس لم يكن الإدراك الحسي يقينياً.

ومنهم من نفى وجود الواقع الخارجي بإطلاق، بناءً على قولهم بأن الإدراك الحسي إنما يتعلق بالمعطيات الحسية، وهي لا تدل لذاتها ـ كما يقولون ـ على وجود أشياء لها وجود واقعي مستقل عن إدراكنا.

ولا بد هنا من تفصيل القول في هذين الأمرين. وبيان ضرورة مطابقة الإدراك الحسي للواقع ودفع الشك في الحواس أولاً. وبيان الأساس الذي تقوم عليه معرفتنا بالواقع الخارجي من حيث هو معرفة مباشرة لا تحتاج إلى استدلال ولا يمكن الشك فيها ثانياً.

أولاً: مطابقة الإدراك الحسي للواقع

يقوم الإدراك الحسي للأشياء على نقل المعطيات الحسية عن الأشياء في الواقع الخارجي إلى العقل ليؤلف بين تلك المعطيات، بحيث يحصل من مجموعها تصور للشيء المحسوس.

ونقل هذه المعطيات الحسية من الواقع الخارجي إلى العقل هي وظيفة الحواس، وتصور تلك المعطيات والتأليف بينها هي خاصية العقل.

وينبني على التفريق بين خاصية الحواس وخاصية العقل في الإدراك الحسي حقيقة مهمة، وهي أن الخطأ لا يمكن أن يعرض للحواس ما بقيت على أصل الفطرة التي فطرها الله عليها، وإنما يكون الخطأ في التصور الذي هو خاصية العقل، وذلك أن الحواس إذا كانت ناقلة لم يصح أن تكون حاكمة بحيث يمكن أن يتطرق الصواب والخطأ إلى ما تنقله، وإنما يعرض لها الخطأ من جهة أنها قد تنحرف عن فطرتها، فلا يكون ما تنقله مطابقاً للواقع، وأما مع تحقق سلامتها وبقائها على أصل الفطرة فلا يمكن أن تخطئ.

وفي بيان هذه الحقيقة يقول القاضي عبد الجبار: (إن الحواس لا تتناول كون الشيء صحيحاً أو فاسداً، وإنما يدرك بها الشيء على ما هو

عليه لذاته)[١]، وإن (الإدراك في الحقيقة لم يخطئ، وإنما أخطأ المدرك في الاعتقاد عنده)[٢].

وفي ذلك أيضاً يقول «كانت»: (إن الصواب والخطأ لا يكونان في الموضوع بقدر ما لدينا من حدس[٣]. بل في الحكم الذي نصدره عنه، فمن الصواب إذن أن نقول: إن الحواس لا تخطئ، لا لأن حكمها دائماً صحيح، بل لأنها لا تحكم على الإطلاق)[٤].

ولهذا رد الإمام ابن تيمية على من قال إن الحواس آلة التمييز فقال: (ليس كذلك؛ لأن الحاسة لا يميز بها بين الأشياء، بل مجرد السمع الذي يدرك الصوت لا يميز بين الصوت وغيره، بل يحس الصوت، ثم الحكم على الصوت بأنه غير اللون يعرف بغير الحاسة وهو العقل، وبه يعرف غلط الحس[٥]، إذ الأحول يرى الواحد اثنين والممرور يجد الحلو مراً، لكن العقل به يميز سلامة الحس من فساده، إذ قد استقر عنده ما يدرك بالحس السليم، فإذا رأى من له عقل حساً يدرك به خلاف ذلك علم فساده، ونظر في سبب فساده)[٦].

وإذا علم أن الحواس قد تخطئ في حال انحرافها عن الفطرة التي خلقت عليها لم يلزم من ذلك أن نحكم بإمكان خطأ الحواس مطلقاً، بل لا بد من التفريق بين الحالين، وأن الخطأ إنما يعرض لها في حال عدم سلامتها.

---

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار (١٢/ ٥٥ ـ ٥٦).
(٢) المرجع السابق (١٢/ ٤٥).
(٣) المقصود بالحدس عند (كانت) الانطباع بالمعطيات الحسية. وانظر: الفلسفة الحديثة: د. كريم متى (ص٢٤٥).
(٤) نظرية المعرفة: د. فؤاد زكريا (ص٦٢).
(٥) أي: مع عدم سلامتها كما يدل عليه بقية الكلام؛ لأن الحس لا يمكن أن يخطئ مع سلامته.
(٦) بغية المرتاد: ابن تيمية (ص٢٦٧ ـ ٢٦٨).

لكن الشكاك لم يفرقوا بين الحالين، وقد التزموا نتيجة لذلك القول بأن الحواس قد تخطئ بإطلاق، وأنه لا يمكن الجزم بمطابقة الإدراك الحسي للواقع، إذ إن الخطأ إذا أمكن في بعض ما تنقله الحواس استحال أن يكون الإدراك الحسي يقينياً لاحتمال الخطأ فيه.

وفي ذلك يقول «ديكارت»: (إني جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة، ومن الحكمة ألا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة)[١].

كما يقول أيضاً: (وما دامت حواسنا تخدعنا أحيانا فقد رأيت افتراض أنه لا يوجد شيء في الحقيقة كما أتخيل أني اكتسبته بالحواس)[٢].

ويحكي الغزالي ما عرض له من الشبهة في الإدراك الحسي وسبب ذلك حيث يقول: (انتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات، وأخذت تتسع للشك فيها وتقول: من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة بغتة، بل على التدرج ذرة ذرة، حتى لم تكن له حالة وقوف، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار.

هذا وأمثاله يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته. فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً)[٣].

---

(١) التأملات. ديكارت: ترجمة د. عثمان أمين (ص٧٢ ـ ٧٣).
(٢) نظرية المعرفة: د. محمد زيدان (ص٣٥).
(٣) المنقذ من الضلال، للغزالي (ص٨٤).

وقد ذكر الشكاك أمثلة كثيرة لتبرير الشك في الحواس، لكن جميع ما ذكروه لا يعدو أحد أمرين. فإما أن يكون الخطأ ناشئاً من عدم سلامة الحواس، وإما أن يكون التغير في الواقع الموضوعي للمحسوسات لا في الإدراك الحسي.

فأما الخطأ الناشئ عن عدم سلامة الحواس فلا يقدح في مطابقة الإدراك الحسي للواقع؛ لأن ذلك مشروط بسلامة الحواس وبقائها على أصل الفطرة، فلا تلازم بين حال الحواس في حال سلامتها وبين حالها في حال عدم سلامتها. ولذا فإن الإنسان يدرك خطأ الحواس بقياسه على ما يعرفه من حال إدراكه الصحيح في حال سلامتها، وهذا أمر ضروري يجده الإنسان من نفسه فلا اشتباه بين الحالين مع وجود الفرق الضروري بينهما.

وأما ما يعرض للواقع الموضوعي المحسوس من تغير، بحيث لا يبقي عليه طبيعته المدركة الأصلية فلا علاقة له بخطأ الحواس. بل تكون الحواس حينئذ ناقلة للواقع الموضوعي كما هو في الخارج، سواء بقي على طبيعته الأصلية أو تغيرت طبيعته واختلفت عن أصلها.

وما ذكره الغزالي في كلامه السابق إنما هو من هذا القبيل. فعدم رؤية الحركة للظل إنما يرجع إلى كونها بطيئة جداً، وهذا لا يدركه الإنسان لمجرد نظرة عابرة.

وكذلك رؤية الكوكب البعيد صغيراً لا يرجع إلى الخطأ في إدراك الحواس، وإنما يرجع إلى بعده، ومثل ذلك رؤية العصا مكسورة في الماء، ورؤية المنارة البعيدة مستديرة الشكل مع أنها مربعة، ونحو ذلك إنما يعود إلى اختلاف الطبيعة المدركة للمحسوسات في الخارج تبعاً لأسباب طبيعية خارجة عن إدراك الحواس.

ولهذا فإنه لو أمكن أن تصور تلك الظواهر صوراً فوتوغرافية لكانت مطابقة للإدراك الحسي لها، مع أن التصوير ناقل للواقع الموضوعي،

مطابق له كما هو في الخارج. فلا يكون الخطأ في ذلك راجعاً إلى أن الحواس قد نقلت الواقع المحسوس على غير حقيقته، وإنما يرجع إلى أن الواقع قد اختلف في الخارج عن حقيقته الأصلية لأسباب خارجية كما سبق.

وبذا يظهر أن جميع ما استند إليه الشكاك في قولهم بعدم مطابقة الإدراك الحسي للواقع غير صحيح. وأن الإدراك الحسي لا بد أن يكون مطابقاً للواقع الخارجي بشرط سلامة الحواس.

Printed on Friday 25th July 2008 @ 09:30:05 سحب الرابع/ المعرفة في الإسلام/تركيب جديد

ثانياً: أساس معرفتنا بالواقع الخارجي

إذا تقرر أن الإحساس قوة فطرية، وأنه يلزم من ذلك المطابقة بين الإدراك الحسي والواقع الخارجي، فإنه يلزم من ذلك أيضاً أن ندرك الأشياء بمجرد وجودها وانتفاء موانع إدراكها؛ لأن الواقع الخارجي هو موضوع الإدراك الحسي، وكما لا يمكن إدراكه مع عدم وجوده فإنه لا يمكن عدم إدراكه مع وجوده وانتفاء موانع الإدراك الحسي؛ لأن كل وجود بالقوة لا بد أن يتحقق مع وجود شرطه وانتفاء ما يمنع من تحققه، وشرط الإدراك الحسي هو وجود المحسوسات، فإذا وجد شرط الإدراك الحسي وانتفت موانعه فلا بد أن يتحقق.

ويلزم من ضرورة إدراك الأشياء مع وجودها أن يكون إدراكنا لها مباشراً بحيث لا يكون بين الذات العارفة والشيء المعروف واسطة؛ لأنه لو كان إدراكنا للأشياء غير مباشر بل بواسطة للزم من ذلك أن يكون إدراكنا للأشياء استدلالياً لا ضرورياً.

ونحن نعلم علماً يقينياً لا يحتمل الشك أن إدراكنا للأشياء أمر ضروري لا يحتاج الى استدلال، وأنا إذا نظرنا إلى شيء محسوس فليس لنا خيار أن نراه أو لا نراه، بل من الضروري أن نراه، وإذا لمسنا شيئاً حاراً فلا بد أن نحس بحرارته، وليس لنا في ذلك خيار، بل هو أمر ضروري، وهكذا في جميع الإدراكات الحسية.

ولو كان إدراكنا للأشياء استدلالياً لتوقف الإدراك على الاستدلال، بحيث يمكن أن ندرك الأشياء أو لا ندركها مع وجودها، وهذا معلوم البطلان بالضرورة.

وفي بيان ضرورة هذه الحقيقة وبداهتها يقول الإمام ابن حزم: (ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى التيقن بتوسط العقل لمعرفة أن النار حارة وأن الثلج بارد، والصبر مر والتمر حلو، والثلج الجديد أبيض والقار أسود، وأن جلد القنفذ خشن والحرير لين، وأن صوت الرعد أشد من صوت الدجاجة، وما أشبه ذلك، وهذا لا يدري أحد كيف وقعت له صحة معرفته بذلك، ولا كان بين أول أوقات فهمه وتمييزه وعود نفسه إلى ابتداء ذكرها وبين معرفته بصحة ما ذكرنا زمان أصلاً، لا طويل ولا قصير، ولا قليل ولا كثير ولا مهلة، وإنما هو فعل الله ﷻ في النفس، وهي مضطرة إلى فعل ذلك ضرورة لا تجد عنها محيداً البتة، وليس في بعض النفوس دون بعض، بل في نفس كل ذي تمييز لم تصبه آفة، وكل نفس تعلم أن سائر النفوس تعلم ذلك ضرورة، فلو أن أنساناً رام أن يوهم إنساناً خلاف ما ذكرنا لما قدر، فإن قدر على ذلك يوماً ما فليعلم أن بعقله آفة شديدة لا يجوز غير ذلك)[١].

ولهذا اعتبر المناطقة الإدراك الحسي للأشياء من أصول المعارف اليقينية وهي التي يسمونها الحسيات أو المشاهدات. وفي ذلك يقول صاحب البصائر النصيرية: (وأما المشاهدات فهي القضايا التي يصدق العقل بها بواسطة الحس مثل حكمنا بوجود الشمس وإنارتها، ووجود النار وحرارتها، ووجود الثلج وبياضه، والقار وسواده، ومن هذا القبيل حكمنا بأمور في ذواتنا غير مدركة بالحس الظاهر، بل بقوى باطنة غير الحس، مثل شعورنا بأن لنا فكرة وإرادة وقدرة وخوفاً وغضباً)[٢].

(١) التقريب لحد المنطق: ابن حزم (ص١٥٦ ـ ١٥٧).
(٢) البصائر النصيرية: الساوي (ص٢٢٠).

ومع شدة وضوح هذه الحقيقة وبداهتها بحيث لا تحتاج إلى تقرير وبيان فقد خالف فيها الشكاك، حيث نفوا أن يكون للأشياء وجود موضوعي متحقق في الخارج، وبذا ناقضوا الفطرة التي خلقهم الله عليها، والضرورة التي يشترك الناس كلهم في التسليم بها.

وقد استندوا في تبرير شكهم إلى مقدمتين. حيث أدعو ـ أولاً ـ أن إدراكنا الحسي لا يرتبط بالأشياء في الواقع؛ لأن غاية ما ندركه مجرد معطيات حسية، كإدراكنا للون والشكل والحرارة أو البرودة ونحو ذلك، قالوا: ولا شك أن هذه المعطيات الحسية مشروطة بإدراكنا الحسي، فهي إنما تتحقق معه، فنحن لا ندرك معنى للشيء إلا هذه المعطيات، وهي مع ذلك متوقفة على إدراكنا لها، فمعنى كونها موجودة إذن هو معنى كونها مدركة، وليس لها وجود مستقل عن ذلك.

ثم رتبوا على ذلك ـ وهذه هي المقدمة الثانية ـ أننا لا يمكن أن نستدل على وجود أشياء لها واقع خارجي مستقل عن إدراكنا من مجرد إدراكنا لتلك المعطيات الحسية، إذا كان إثبات وجود الواقع الخارجي متوقفاً على الاستدلال، وكان الاستدلال ممتنعاً ـ لا بطريق الاستنباط ولا بطريق الاستقراء ـ فلا يمكن إثبات وجود واقع خارجي مستقل عن إدراكنا.

* * *

وفيما يتعلق بالمقدمة الأولى والمستندة إلى الفصل بين الأشياء والمعطيات الحسية وما يلزم من ذلك عند الشكاك يقول «باركلي»: (أنا أقول عن هذه المنضدة التي اكتب عليها إنها موجودة، وأقصد بذلك أنني أراها وأحس بها، وإذا ما غادرت حجرة مكتبي فسأقول عنها إنها كانت موجودة، وأقصد بذلك أنني لو لم أكن قد غادرت الحجرة لكنت قد أدركتها، أو أن ثمة عقلاً آخر يقوم بإدراكها الآن. . . . وكل ما يتردد عن وجود مطلق للأشياء. . . لا صلة بينه وبين وجودها المدرك يبدو مجرداً تماماً من المعقولية، فوجود الأشياء قائم في إدراكها، ومن المستحيل أن

يكون لها وجود مستقل عن العقول أو الطبائع المدركة التي تقوم بإدراكها)[١].

ويرتب على ذلك أنه إذا كان كل ما ندركه هو المعطيات الحسية، وهي مشروطة بإدراكنا، فإنه لا يمكن إثبات وجود للأشياء خارج تلك المعطيات. وفي بيان هذا التلازم يقول «باركلي»: (الإحساس هو المعطى الوحيد الذي يمكنكم الوصول إليه، فبأي حق إذن تبحثون خلف هذه الإحساسات عن ضمانة مادية، الوجود هو الإدراك، وليس العالم شيئاً آخر سوى الإحساسات التي تتكون لدي عنه)[٢].

والحقيقة أنه لا شك في أن غاية ما يتحقق لنا في إدراكنا الحسي هو المعطيات الحسية، وأن الصور الذهنية التي يحصلها الإنسان عن الشيء لا تخرج عن مجموع معطياته الحسية.

لكنه لا يلزم من ذلك أن نفصل بين الشيء ومعطياته الحسية، بحيث نثبت وجود المعطيات الحسية دون أن نثبت وجود شيء موضوعي مستقل عن إدراكنا لمعطياته الحسية؛ لأن إدراك الشيء لا يعني أن يخرج الإنسان عن كيانه ليدرك الشيء من غير طريق الحواس، كما لا يعني أن يضيف الإنسان الشيء بذاته إلى نفسه، وإنما ينحصر الإدراك للشيء في تحصيل انطباعات حسية تنتج عنها صورة ذهنية للشيء تكشف عنه وتميزه.

وإذا كان كل ما يمكن إدراكه هو المعطيات الحسية للأشياء فلا شك أننا ندرك الأشياء إدراكاً مباشراً، لعدم إمكان الفصل بين الشيء ومعطياته الحسية إذ هما حقيقة واحدة لا حقيقتان مختلفتان، وإلا فكيف يمكن تصور معطيات حسية موجودة لذاتها لا ترتبط بحقيقة لها وجود مستقل؟

---

(١) باركلي: د. يحيى هويدي (ص١٤٢).
(٢) النظرية المادية في المعرفة: جارودي (ص٧).

والفصل بين الشيء ومعطياته الحسية غير ممكن ولا معقول، وهو بذرة الشك، إذ إنه يلزم من حصر الإدراك في المعطيات الحسية، مع القول بالفصل بينها وبين الأشياء ألا تكون الأشياء مدركة إدراكاً مباشراً. وعلى هذا يبني الشكاك قولهم بعدم إمكان إثبات وجود الأشياء، وأنها إذا لم تكن ثابتة بطريق الإدراك المباشر فلا يمكن إثباتها بطريق الاستدلال.

ويتفق بعض الفلاسفة مع الشكاك في نفي الإدراك المباشر للأشياء، لكنهم يدعون أنه يمكن إثبات وجود الأشياء بطريق الاستدلال على ما سيأتي تفصيله.

ولا شك أن القول بامتناع إثبات الوجود الواقعي للأشياء هو اللازم الضروري للفصل بين الأشياء ومعطياتها الحسية؛ لأنا إذا أثبتنا للمعطيات الحسية وجوداً مستقلاً عن الشيء، ثم ربطنا الإدراك بالمعطيات الحسية وحدها فلا بد أن يكون إثبات الشيء غير ممكن حينئذ لا بطريق الإدراك المباشر ـ لأنه غير المعطيات الحسية ـ ولا بطريق الاستدلال؛ لأن الحقائق الضرورية لا يمكن أن يستدل لها.

وإذا كان كل ما يمكن أن يتحقق لنا في إدراكنا الحسي هو المعطيات الحسية للأشياء فلا شك أن تلك المعطيات مشروطة بالإدراك من حيث هي مُدرَكة، لكنها ليست مشروطة بالإدراك من حيث هي موجودة. فلا يمكن أن تنطبع حواسنا بالمعطيات الحسية دون أن نكون مدركين لذلك؛ لأن إحساسنا بلون شيء أو طعمه أو حرارته ونحو ذلك هو معنى إدراكنا له.

لكنه لا يلزم من ذلك أن يتوقف وجود المحسوسات على إدراكنا لها، بل لا يمكن أن تكون مدركة إلا ولها وجود موضوعي مستقل عن إدراكنا. وهذا أمر ضروري لا سبيل إلى الاستدلال عليه؛ لأن القضايا الضرورية هي أصل الاستدلال فلا يمكن الاستدلال لها أو الشك في صدقها.

لكن الشكاك لا يفرقون بين إثبات المعطيات الحسية من حيث هي مُدرَكة وبين إثبات أن لها وجوداً خارجياً مستقلاً عن إدراكنا. ويقولون: إن وجودها لا يعني غير كونها مدركة. كما يقول «باركلي» في ذلك: (عندما يقال إن هناك رائحة فالمقصود أنها تشم، أو أن هناك صوتاً فالمقصود أنه يسمع... أما ما يقال عن وجود الأشياء غير المفكرة وجوداً مطلقاً دون أية صلة بكونها مدركة فذلك ما لا أتصوره على الإطلاق، فوجود الأشياء هو كونها مدركة)[١].

وفي ذلك أيضاً يقول «هيوم»: (الحق أنه مهما تصور الفلاسفة أن في وسعهم الإتيان بحجج يبرهنون بها على الاعتقاد بوجود أشياء مستقلة عن الذهن فمن الواضح أن هذه الحجج لن تعرفها إلا القلة القليلة... إذ إن الفلسفة تنبؤنا بأن كل ما يبدو للذهن ليس إلا إدراكاً، وهو إدراك غير مستمر وغير مستقل عن الذهن، بينما العامة يخلطون بين الإدراكات والأشياء، وينسبون وجوداً متميزاً مستمراً إلى نفس الأشياء التي يحسون بها أو يرونها)[٢].

ونتيجة لعدم تفريق الشكاك بين شرط الإدراك وشرط الوجود للمعطيات الحسية فقد التزموا أن المعطيات الحسية لا تكون موجودة إلا من حيث هي مدركة، لكن الإدراك حقيقة ذاتية، فوجود تلك المعطيات لا بد أن يكون ذاتياً كذلك، ويلزم من ذلك نفي أن يكون لتلك المعطيات وجود موضوعي؛ لأنه لو ثبت لها ذلك لأمكن أن تكون موجودة دون أن تكون مدركة، وهذا خلاف ما أسسوا عليه قولهم بالتلازم بين الوجود والإدراك.

ويلخص «باركلي» ذلك بقوله (إن ما يدرك إدراكاً مباشراً هو فكرة،

---

(١) نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان: د. فؤاد زكريا (ص٧٠).
(٢) المرجع السابق (ص١١١).

ولا يمكن لأي فكرة أن توجد خارج الذهن)[١].

ويقول «هيوم» في ذلك أيضاً: (بأي حجة تدلل على أن إدراكات الذهن يجب أن تكون حادثة عن أشياء خارجة، وأنه لا يمكن أن تحدث عن قوة الذهن نفسه؟... إن الذهن لا يجد في نفسه سوى إدراكات، فلا يستطيع أن يتحقق من ارتباط هذه الإدراكات بأشياء لا يبلغ إليها)[٢].

وهكذا انتهى الشكاك إلى ربط وجود الأشياء بكونها مدركة، فلا يمكن أن يكون لها وجود موضوعي مستقل عن الإدراك إذ لا موضوع إلا بذات[٣].

والحقيقة أن العلاقة الطبيعية والضرورية بين وجود الأشياء وإدراكها أن يكون وجودها شرطاً لإدراكها، فلا يكون الشيء مدركاً إلا وهو موجود، لكنه يمكن أن يكون موجوداً دون أن يكون مدركاً؛ لأن وجود الشيء متعلق بموضوعيته وخارجيته المستقلة عن كونه مدركاً أو غير مدرك، لكن إدراكه متوقف على وجوده وموضوعيته، وهذه حقيقة ضرورية. وكما يقول الإمام ابن تيمية: (فإن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها)[٤].

ولا يلزم من ذلك أن تكون المعرفة العقلية مجرد انعكاس للواقع الموضوعي بحيث تكون المعرفة بإطلاق مشروطة بالواقع الموضوعي كما يذهب إلى ذلك أصحاب الاتجاه المادي في المعرفة[٥]. إذ لا بد من التفريق بين المعرفة العقلية المتعلقة بالإدراك الحسي والذي يشترط فيها

(١) تاريخ الفلسفة الغربية: برتراند رسل (٣/ ٢٣٩).
(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم (ص١٧٧ ـ ١٧٨).
(٣) انظر: النظرية المادية في المعرفة: جارودي (ص٧).
(٤) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٧١).
(٥) انظر: النظرية المادية في المعرفة: جارودي (ص٣١ ـ ٣٢).

الواقع الموضوعي، وبين المعرفة العقلية الاستدلالية القائمة على أحكام العقل الضرورية والكلية، فهذه خاصية العقل وعليها تقوم القضايا الاستدلالية.

لكن الشكاك ناقضوا العلاقة الضرورية بين وجود الأشياء وإدراكها، حيث جعلوا وجودها مشروطاً بإدراكها، وإذا لم توجد الأشياء مستقلة عن شرط وجودها ـ وهو كونها مدركة ـ لم يكن لها وجود موضوعي مستقل، ومعنى هذا إنكار الواقع الموضوعي للأشياء.

والإشكال الأساسي الذي لا محيص للشكاك من مواجهته أن وجود الأشياء إذا كان مشروطاً بإدراكها فإنه يلزم ألا يتحقق وجودها إلا مع إدراكها، بحيث لا يمكن لها أن توجد مع عدم إدراكها. وهذا ما يقوله الشكاك ويسلمون به.

لكن هذا اللازم يناقض حقيقة ضرورية لا يمكن إنكارها، حتى إن الشكاك أنفسهم يعترفون بها وهي أن إحساسنا بالأشياء ليس تابعاً لإرادتنا، بل هو مفروض علينا، فكيف يمكن التوفيق بين كون الأشياء ذاتية لا موضوعية وبين عدم توقف إدراكنا لها على إرادتنا، إذ من المعلوم أن أفكار الإنسان الخيالية متوقفة على إرادته، وأنه يستحضرها في ذهنه متى شاء، وأما الأفكار المرتبطة بتصور المحسوسات فلا يملك الإنسان إلا أن يدركها.

ثم كيف يمكن التسليم بذاتية الأشياء ونفي موضوعيتها مع أننا نعلم ضرورة أن الشيء الذي سبق أن أدركناه لا بد أن يكون هو الذي ندركه الآن والذي يمكن أن ندركه في المستقبل، فإذا نظرت الآن إلى المكتب الذي أكتب عليه فلا بد أن يكون هو الذي سبق أن أدركته من قبل، وأنه يمكن أن أدركه هو بنفسه مرة أخرى، فكيف يمكن التوفيق بين ذاتية الأشياء وبين هذه الحقيقة الضرورية المتعلقة باستمرار وجود الأشياء. وإذا

كان وجود الأشياء مستمراً وثابتاً مع أن إدراكنا لها ليس مستمراً فكيف يكون وجودها مشروطاً بإدراكنا لها.

وهذه الحقائق الضرورية مرتبطة بكون إدراكنا الحسي للأشياء إدراكاً مباشراً، بحيث لا يمكن الفصل بين الشيء ومعطياته الحسية، فإذا أدركنا المعطيات الحسية فلا بد أن نكون مدركين للأشياء. وإذا كان للأشياء وجود موضوعي مستقل عن إدراكنا فلا بد أن يكون إدراكنا لها غير متوقف على إرادتنا، بل يكون مفروضاً علينا، كما لا بد أن يكون وجود الأشياء مستمراً ولو لم ندركها؛ لأن وجودها تابع لموضوعيتها لا لإدراكنا لها.

وقد حاول الشكاك التوفيق بين هذه الحقائق الضرورية وبين قولهم بتوقف وجود الأشياء على كونها مدركة، وقد انتهى «باركلي» في ذلك إلى القول بأن وجود الأشياء مشروط بإدراكها، لكنه لا يلزم من عدم إدراكنا لها ألا تكون موجودة، إذ لا بد أن تكون معلومة لله تعالى. فيكون وجود الأشياء مشروطاً بعلم الله، وعلم الله بالأشياء ثابت لا يتحول، فلا بد أن يكون وجود الأشياء مستمراً تبعاً لذلك، وإذا كان وجود الأشياء مستمراً من حيث هي معلومة لله فلا بد أن تكون مفروضة علينا بحيث لا نملك ألا ندركها.

ومما قاله «باركلي» في ذلك: (أياً ما كانت القوة التي أتملكها على أفكاري الخاصة فإني أجد الأفكار التي تدرك فعلاً بالحس غير معتمدة على إرادتي على هذا النحو، إذ ليس في مقدوري عندما أفتح عيني في رابعة النهار أن أختار بين الرؤية وعدم الرؤية، أو أن أحدد الأشياء التي يقع عليها بصري... فالصورة المنطبعة في هذه الحالة ليست من صنع إرادتي، ولا بد إذن أن تكون هناك إرادة أو روح أخرى هي التي تحدثها)[١].

---

(١) نظرية المعرفة: د. فؤاد زكريا (ص١٠٥ ـ ١٠٦).

والمقصود عنده بالإرادة أو الروح الأخرى هو الله تعالى كما سيتضح قريباً.

والحقيقة أن ما ذهب إليه «باركلي» في محاولة التوفيق بين كون وجود الأشياء مشروطاً بإدراكها، وبين كونها مفروضة على إرادتنا ومستمرة الوجود يتضمن تناقضاً واضحاً، إذ إن أساس مذهبه أن وجود الأشياء بالنسبة لنا مشروط بإدراكنا لها، بحيث لا يمكن أن يتحقق وجودها مع عدم إدراكها، فكيف يمكن أن نثبت وجودها مع أنها غير مشروطة بإدراكنا ولا متوقفة عليه. فإما أن يتوقف وجودها على إدراكنا لها فيلزم ألا نحكم بوجودها مع عدم إدراكنا لها، وهذا يتناقض مع ما سلم به «باركلي» من كونها مستمرة الوجود ومفروضة علينا لا يمكن لنا إلا أن ندركها. وإما ألا يكون وجودها متوقفاً على إدراكنا، وهذا يتناقض مع قوله بأن تحقق وجود الأشياء متوقف على إدراكها.

وفي بيان هذا التناقض يقول «جونسون» وهو أحد معاصري «باركلي» في رسالة إليه: (... إنك بإقرارك وجود الأشياء وقيامها في العقل الإلهي في حالة عدم إدراكها قد تراجعت تراجعاً يكاد يكون تناقضاً، فأنت تقول إن وجود الأشياء أو الصور قائم في إدراكنا لها، ولكنك تقرر كذلك أن ثمة نماذج خارجية وثابتة بثبوت المادة... وقائمة بعيدة عن كل عقل فردي في العقل اللامتناهي وتتفق معها صورنا وأفكارنا)[١].

ثم إن القول بتوقف استمرار وجود الأشياء على كونها مدركة بالنسبة لله تعالى يستلزم أحد أمرين، فإما أن يكون لها وجود مستقل، وإما أن تكون ذاتية بالنسبة لله تعالى، ليس لها وجود موضوعي خارج عنه، فإن

---

(١) باركلي: د. يحيى هويدي (ص٩٨).

كان لها وجود موضوعي مستقل فهذا ما ينفيه «باركلي»، وعلى أساسه نفى أن يكون إدراكنا مشروطاً بوجود الأشياء، بل يكون وجودها متوقفاً على كونها مدركة، وإن كان وجودها ذاتياً بالنسبة لله تعالى لم يكن بين الخالق والمخلوق فرق، إذ يلزم إذا لم يكن للأشياء وجود موضوعي ألا ينفصل وجودها عن وجود الله تعالى. وهذا هو ما جعل «سبينوزا» يقول بوحدة الوجود[1].

وقد اتفق «ديكارت» مع «باركلي» في نفي الإدراك الحسي المباشر وأن يكون إحساسنا هو مصدر ما نجده في نفوسنا من الحكم بضرورة وجود الأشياء، واتفق معه أيضاً في أن الله هو الذي يبعث في نفوسنا ضرورة الإحساس بوجود الأشياء، بحيث يكون الإحساس بوجودها مفروضاً على إرادتنا.

لكن «ديكارت» استنتج من هذه الضرورة التي يبعثها الله في نفوسنا أن يكون للأشياء وجود موضوعي؛ لأن عدم التسليم بذلك ـ كما يقول «ديكارت» ـ يتنافى مع صدق الله تعالى الذي بعث في نفوسنا التصديق بوجودها.

وفي ذلك يقول «ديكارت»: (إن فيَّ مشاعر لا أبعثها في نفسي كلما شئت وكما شئت، بل إن هناك شيئاً هو الذي يبعثها فيّ. وقد يقال إن الله هو الذي يبعث فينا إحساساً بوجود هذا الشيء الممتد طولاً وعرضاً وعمقاً، أو أنه يدفع شيئاً ليست له مثل هذه الطبيعة إلى بعث هذا الإحساس فينا. ولكن هذا معناه أنه يخدعنا، وهذا مخالف لطبيعته، فلا بد أن يكون هناك بالفعل جوهر ممتد موجود في العالم له كل ما ننسب إلى مثل هذا الجوهر من خصائص)[2].

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم (ص١٦٨).
(٢) نظرية المعرفة: د. فؤاد زكريا (ص١٠٢).

لكنه يلزم من نفي أن تكون ضرورة وجود الأشياء مرتبطة بإحساسنا ـ وهذا ما يتفق فيه «ديكارت» و«باركلي» ـ أن يكون الله قد خلق لنا حواس وأوهمنا أن إحساسنا للأشياء مرتبط بها، مع أن الإدراك الحسي مشكوك فيه وغير مطابق للواقع. وهذا ولا شك يتنافى مع صدق الله تعالى أيضاً، فتكون حجة «ديكارت» في نفي عدم إمكان أن يوهمنا الله بوجود الأشياء، وتعارض ذلك مع صدق الله تعالى حجة عليه في نفي عدم إمكان أن يخلق الله لنا حواس ويوهمنا أننا ندرك بها الأشياء في الواقع، مع أننا لا ندركها بالفعل؛ لأن ذلك يتعارض مع صدق الله أيضاً.

وعلى هذا فلا يمكن إلا القول بأحد احتمالين، فإما أن نسلم بصدق الله تعالى فنثبت للأشياء وجوداً موضوعياً، بحيث يكون الإحساس هو مستند إثباتنا لها، وإما أن ننفي الوجود الموضوعي للأشياء ونعتقد إننا نعيش في وهم قاهر.

وهذا هو الذي انتهى إليه «هيوم»؛ لأنه مع عدم إيمانه بالله، بحيث لا يمكن أن يذهب إلى مثل ما ذهب إليه «ديكارت» و«باركلي» من إسناد ما نجده من الضرورة بوجود الأشياء إلى علم الله بها فإنه أيضاً يشك في الحواس. فليس له سبيل الى إثبات الوجود الموضوعي للأشياء.

والعجب من «هيوم» حيث أنكر الواقع الموضوعي للأشياء وشك في الإدراك الحسي ثم جعل الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة، فكيف يمكن أن تتأسس المعرفة على الحواس مع الشك في الحواس؟!

وقد انتهى «هيوم» في شكه إلى أنه لا مبرر لأن يكون للأشياء وجود مستمر، لأن ما أدركه الآن هو إدراك حسي حاضر لا تدل الحواس على غير ذلك، والعقل ليس فيه حجة على أن ذلك الذي أدركه الآن هو ما سبق أدركته من قبل. وينتهي «هيوم» إلى أن اعتقادنا باستمرار وجود الأشياء مجرد وهم باطل يستند إلى ما اعتدناه من تكرر تلك المعطيات، مع أنه

ليس لها وجود موضوعي[١].

وأما عن سبب تلك الإدراكات وكيف أمكن أن تتشابه فإن «هيوم» يسلم بأنها (تظهر في النفس أصلياً، من أسباب غير معروفة)[٢] ويؤكد على أن الخيال هو الذي يوهمنا بوجود متصل للشيء، فإذا تتابعت عدة انطباعات في أوقات مختلفة فإن التشابه بين تلك الانطباعات هو الذي يجعلنا نعتقد بأن ما سبق أن أدركناه هو الذي ندركه الآن (لكن ينبغي ألا نجعل الخيال أساساً للاعتقاد بديمومة الأشياء)[٣].

وهكذا ينتهي «هيوم» إلى الشك المطلق في الحواس وفي الأشياء، وأنه لا حقيقة في إدراكنا الحسي.

هذا فيما يتعلق بالشبهة الأولى للشكاك وهي نفيهم للوجود الموضوعي للأشياء، بناء على قولهم بإنها ليست مدركة إدراكاً مباشراً.

* * *

وأما المقدمة الثانية للشكاك فهي قولهم إنه إذا لم يكن الإدراك الحسي للأشياء مباشراً فإنه لا يمكن الاستدلال على وجودها.

وهدفهم من ذلك هو إثبات وجود ثغرة بين الذات المدركة والشيء المدرك، بحيث لا يمكن الاستدلال من مجرد المعطيات الحسية على وجود الأشياء؛ لأن الأشياء إذا لم تكن مدركة إدراكاً مباشراً فلا يمكن أن يكون وجودها مستنبطاً من المعطيات الحسية؛ لأن ذلك يتنافى مع القول بالفصل بين الشيء ومعطياته الحسية، والمتمايزان لا يمكن أن يكون بينهما علاقة تضمن. فلا يمكن الاستدلال على الأشياء بدلالة الاستنباط.

---

(١) انظر: قصة الفلسفة الحديثة: زكي نجيب محمود وأحمد أمين (ص١٥٨).
(٢) نظرية المعرفة: د. فؤاد زكريا (ص١١٣).
(٣) نظرية المعرفة: محمود زيدان (ص٣٩).

ثم إنه لا يمكن أن نستدل على وجود الأشياء بدلالة الاستقراء؛ لأن الخبرة الماضية إنما تدل على إدراكنا للمعطيات الحسية؛ لأن ذلك هو مقتضى التسليم بالفصل بين الشيء ومعطياته الحسية، وأن إدراكنا إنما يتعلق بالمعطيات الحسية، فلا يمكن تجاوزها وإثبات وجود حقيقي للأشياء وهي غير مدركة[١].

وبذا يظهر أن قول الشكاك بعدم إمكان الاستدلال على الوجود الواقعي للأشياء إنما يستند إلى المقدمة الأولى القائمة على الفصل بين الشيء ومعطياته والحسية، والقول بأن الإدراك الحسي إنما يتعلق بالمعطيات الحسية دون الأشياء التي هي عندهم مغايرة لتلك المعطيات. ومعلوم أن عدم التسليم بالفصل بين الأشياء ومعطياتها الحسية يستلزم عدم التسليم بعدم إمكان إثبات الوجود الواقعي للأشياء؛ لأن ثبوت الأشياء حينئذ سيكون مباشراً لا مستدلاً، وإذا كان إدراكنا الحسي للأشياء مباشراً فإن التسليم بوجودها لا يحتاج الى استدلال، لأنه حقيقة ضرورية.

وإذا كان إدراكنا الحسي للأشياء مباشراً وضرورياً فإنه يلزم من ذلك أمران:

أولهما: عدم إمكان الشك في وجود الأشياء، وقد تبين هذا من الرد على الشبهة الأولى للشكاك، وظهر ما يستلزم قولهم في ذلك من تناقضات.

وثانيهما: عدم إمكان الاستدلال على وجود الأشياء، وهو ما يحتاج الآن إلى توضيح.

وبيان ذلك أن الإدراك الحسي للأشياء إذا كان مباشراً فإن علمنا بوجودها سيكون حقيقة ضرورية. وكما لا يمكن الشك في الضروريات فإنه

---

(١) انظر: المسائل الرئيسية في الفلسفة: (ا. ج. آير) (ص٨٣ ـ ٨٤).

لا يمكن الاستدلال لها؛ لأن الضروريات هي مقدمات الاستدلال، فلا بد أن تكون يقينية لذاتها، بحيث يسلم بها الإنسان بمجرد إدراكها وتصورها. ولو سلمنا بإمكان الاستدلال للمقدمات الضرورية للزم التسلسل في الاستدلال، إذ يلزم أن نستدل لكل مقدمة نستدل بها، وعلى هذا لا يمكن الاستدلال مطلقاً. وإذا قيل إن تلك المقدمات الضرورية يمكن أن يستدل لها بمقدمات نظرية لزم الدور، إذ إن صحة المقدمات النظرية متوقفة على المقدمات الضرورية، فإذا قيل إن صحة المقدمات الضرورية متوقفة على المقدمات النظرية لزم أن تتوقف صحة المقدمات الضرورية على ما تتوقف صحته عليها. وهذا دور ممتنع.

وفي بيان عدم إمكان الاستدلال على الوجود الواقعي للأشياء لكونها حقيقة ضرورية يقول «توماس ريد»: (محال أن نفسر السبب الذي من أجله نوقن بمدركات حواسنا... إن هذا اليقين قاهر، إنه صوت الطبيعة، وعبثاً نحاول معارضته، وإذا أردنا أن ننفذ إلى أبعد منه ونطلب إلى قوة من قوانا السبب الذي يبرر ثقتنا بها، وأن نعلق هذه الثقة إلى أن تبديه، فيخشى أن تسوقنا هذه الحكمة المسرفة إلى الجنون)[1].

وعلى هذا فعدم إمكان الاستدلال هنا إنما يستند إلى أن إدراكنا للأشياء متحقق بطريق المباشرة، والمعرفة المباشرة لا يمكن الاستدلال عليها.

لكن الاستدلال على وجود الأشياء لا يمكن أيضاً مع القول بأن إدراكنا إنما يتعلق بالمعطيات الحسية، وهذه هي المقدمة الثانية للشكاك، وقولهم فيها صحيح، وإن كان ما رتبوه عليها من القول بعدم إمكان إثبات الواقع الخارجي باطلاً.

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم (ص١٨١).

وذلك أنه إذا كان الاستدلال على وجود الأشياء مبنياً على الفصل بين الشيء ومعطياته الحسية بحيث لا يمكن أن ندرك إلا المعطيات الحسية، فإنه لا يمكن أن نستدل من مجرد إدراكنا لتلك المعطيات على وجود واقعي غير مدرك للأشياء؛ لأن المعطيات الحسية لا يمكن أن تتضمن الدلالة على الشيء المغاير لتلك المعطيات. فلا يمكن أن نستدل على وجود الأشياء بدلالة الاستنباط.

كما لا يمكن أن نثبت التلازم بين المعطيات الحسية والأشياء المغايرة لها مع عدم التسليم بإدراكنا للأشياء؛ لأن الحكم بالتلازم إنما يكون بين أمرين مدرَكين فلا يمكن أن نستدل على وجود الأشياء بدلالة الاستقراء.

وبذا يظهر أن الاستدلال على الوجود الواقعي للأشياء غير ممكن، سواء قلنا إن الأشياء مدركة إدراكاً مباشراً، وهذا هو الموقف الفطري الطبيعي، أو قلنا إن الأشياء ليست مدركة إدراكاً مباشراً، وهذا هو موقف الشكاك.

* * *

لكن بعض الفلاسفة ناقضوا هذه الحقيقة، حيث سلموا مع الشكاك بالمقدمة الأولى، وهي قولهم بأن الأشياء لا تدرك إدراكاً مباشراً، وفصلوا بين الشيء ومعطياته الحسية، وجعلوا الإدراك متعلقاً بالمعطيات الحسية وحدها، والتزموا من ذلك أنه لا يمكن أن نثبت الوجود الواقعي للأشياء من مجرد إدراكنا لمعطياتها الحسية.

لكنهم زعموا مع ذلك أنه يمكن الاستدلال على وجود واقعي غير مدرك للأشياء. ومعلوم أن فصلهم بين الشيء ومعطياته الحسية يقتضي ألا يستدلوا على وجود الأشياء بدلالة الاستنباط، للتناقض الضروري الظاهر بين الأمرين، إذ إن الفصل بين الشيء ومعطياته الحسية يستلزم ألا تتضمن

المعطيات الحسية الأشياء المغايرة لها، فلا يمكن تبعاً لذلك أن نستنبط وجود الأشياء من مجرد إدراكنا لمعطياتها الحسية. فبقي أن يستدلوا بوجود المعطيات الحسية على وجود واقعي غير مدرك للأشياء تكون العلاقة بينه وبين المعطيات الحسية علاقة تلازم لا علاقة تضمن، وهذه هي دلالة الاستقراء.

ومما بنى عليه أصحاب هذا الاتجاه قولهم بنفي الإدراك الحسي المباشر للأشياء أن حقيقة الشيء ليست هي ما يظهر لنا؛ لأن الموقف العلمي يؤكد أن الأشياء في حقيقتها الفيزيائية ليست إلا مجرد طاقة مكونة من موجات كهربائية، فالذي ندركه ليست هي الأشياء على حقيقتها وإنما هي آثارها علينا.

وفي ذلك يقول «برتراند رسل»: (نظن أن الحشيش أخضر وأن الحجر صلب وأن الثلج بارد، لكن تؤكد لنا الفيزياء أن خضرة الحشيش وصلابة الحجر وبرودة الثلج ليست الخضرة والصلابة والبرودة التي نعرفها في خبرتنا الحسية، وإنما شيء مختلف، حين يبدو لشخص أنه يلاحظ حجراً فإن هذا الملاحظ يلاحظ آثار الحجر على نفسه إذا صدقنا علم الفيزياء)[١].

والحقيقة أنه لا بد هنا من التفريق بين إدراكنا الطبيعي المباشر للشيء وبين أن يكون الشيء في حقيقته النهائية هو كما يبدو لنا في إدراكنا المباشر. فإدراكنا المباشر يدلنا على وجود شيء له حقيقة واقعية وخصائص معينة، بينما يتجه الموقف العلمي إلى البحث عن كيفية ذلك الشيء وحقيقته الفيزيائية.

فالتسليم بوجود حقيقة فيزيائية للشيء تختلف عن حقيقته الطبيعية التي

(١) المسائل الرئيسية في الفلسفة: (أ. ج. آير) (ص١٠٤ ـ ١٠٥).

تظهر لنا لا يستلزم أن تكون حقيقته الفيزيائية هي الثابتة دون حقيقته التي تظهر لنا كما يقول أصحاب هذا الاتجاه.

بل إن الحقيقة الفيزيائية للشيء ليست هي الحقيقية النهائية له؛ لأن تلك الحقيقة لا يمكن أن يعلمها إلا الله تعالى الذي خلق الأشياء ويعلم حقيقتها. والعلماء الفيزيائيون يسلمون بأن ما وصلوا إليه من كشف عن الحقيقية الفيزيائية للأشياء يحتاج إلى تفسير، إذ إنهم لا يعلمون طبيعة البروتونات والإلكترونات وطبيعة العلاقة بينها. ومع ذلك فلا بد من التسليم بالحقيقة الفيزيائية للأشياء، لأنها هي الحقيقة الممكنة إلى الآن علمياً، مع أنه يمكن تجاوز ذلك والكشف عن خصائص أخرى للمادة.

وإذا كنا نسلم بأن الحقيقة النهائية للمادة غير معلومة للبشر، ثم نسلم بالحقيقة الفيزيائية فكذلك تسليمنا بالحقيقة الفيزيائية لا يلغي الحقيقة الطبيعية، بل لكل حقيقة مجالها، وليست إحداهما هي الحقيقة الوحيدة التي يستلزم إثباتها نفي الأخرى.

وإذا كان أصحاب هذا الاتجاه (يريدون التمييز بين الأشياء كما هي في ذاتها وكما تبدو لنا، وأن يعتبروا خصائص الأشياء المادية مستقلة عن إدراكنا لها هي الخصائص الحقيقية)[١] فأنه لا يمكن التسليم بذلك، إذا علمنا أن لكل حقيقة شروطها الموضوعية المختلفة عن شروط الأخرى، فالإنسان في حال إدراكه الطبيعي لا يمكن أن يدرك الأشياء على حقيقتها الفيزيائية، وكذلك فإنه في حال إدراكه الفيزيائي للمادة لا يمكن أن يدرك المادة على حقيقتها الطبيعية، وإذا كان الاختلاف بين الحقيقتين مرتبطاً بالشروط الموضوعية للإدراك لم تكن أي من الحقيقتين مستلزمة لإلغاء الأخرى؛ لأن الشيء في ذاته ثابت في كل منهما وإن اختلف الإدراك فيهما.

---

(١) المسائل الرئيسية في الفلسفة: آير (ص١٠٦).

وإذا كان أصحاب هذا الاتجاه يتفقون مع الشكاك في إنكار الإدراك الحسي المباشر للأشياء، ثم يزعمون مع ذلك أنه يمكنهم أن يستدلوا على وجود واقعي غير مدرك للأشياء. وإذا كان قد تقرر أنه لا يمكن الاستدلال على وجود الأشياء مطلقاً فلا بد من الكشف عن طريقتهم الاستدلالية في ذلك ومناقشتها.

ويقوم استدلالهم في ذلك على أساس التسليم بمبدأ السببية، وأن المعطيات الحسية ظاهرة لا بد لها من سبب، وبناء على ذلك فلا بد من إثبات أن للأشياء وجوداً واقعياً غير مدرك، وأنها سبب وجود تلك المعطيات.

وملخص ما ذهب إليه «برتراند رسل» في ذلك أن (كل ما نكون على معرفة مباشرة به إنما هو معطياتنا الحسية، وإذا كان من المحال أن تكون معطياتنا الحسيه بلا أسباب فإن الموضوعات المادية لا بد أن تكون أسباب هذه المعطيات، وبذلك تكون مستدلاً عليها من هذه المعطيات)[١].

لكنه يواجه هذا الاستدلال إشكال أساسي، وهو أن القول بلزوم أن يكون للمعطيات الحسية سبب لا يستلزم أن تكون الأشياء التي لا يمكن إدراكها هي سبب تلك المعطيات، إذ إنه لا بد من التفريق بين دلالة السببية على أن الظاهرة لا بد لها من سبب فهذا مبدأ عقلي ضروري وبين تحديد ذلك السبب، فإن ذلك لا يلزم من مجرد التسليم بمبدأ السببية، بل لا بد للتحقق من سبب معين وتحديده من الاستقراء وملاحظة التلازم المطرد بين السبب والمسبب، ولا يمكن أن يتم الاستقراء إلا بإدراك السبب وإدراك المسبب، حتى إذا تحققنا من ضرورة التلازم بين السبب والمسبب حكمنا بضرورة الاطراد بينهما، وأن للسبب خاصية تقتضي حدوث المسبب.

---

(١) فلسفة برتراند رسل: د. محمد مهران (ص١٠٢).

ومعلوم أن الاستدلال على وجود الأشياء لا يمكن بمجرد إدراك المعطيات الحسية، بل لا بد من إدراك الأشياء مفصولة عن معطياتها الحسية، وإدراك التلازم بين وجود الأشياء ووجود تلك المعطيات حتى نحكم بالعلاقة السببية بينهما بدلالة الاستقراء.

لكن هذا يتعارض مع قولهم بنفي الإدراك الحسي المباشر للأشياء وفصلهم بين الشيء ومعطياته الحسية، ولو أمكن إدراك الأشياء لانتفى الاستدلال على وجودها.

والحاصل أن هذا الاستدلال إنما يثبت العلاقة بين الشيء ومعطياته الحسية، لكن إثبات هذه العلاقة متوقف على إثبات الوجود الواقعي للشيء، وهذا ما يتعارض مع أصل قولهم، فكان ما نفوا وجوده هو الشرط الذي يتوقف عليه استدلالهم.

وعلى هذا فيلزمهم إذا نفوا الوجود الواقعي المدرك للشيء ألا يثبتوا وجوده بطريق الاستدلال، وإذا لم يمكنهم إثبات وجود الشيء لم يمكن أن يثبتوا إلا المعطيات الحسية، وهو ما انتهى إليه الشكاك في نفيهم لحقائق الأشياء.

وفي نقد فكرة السببية في إثبات وجود الأشياء يقول «آير»: (الاعتراض الحاسم على صورة النظرية العلية التي تحول الأشياء المادية إلى أشياء غير ملاحظة تشغل حيزاً من مكان غير ملاحظ هو أنه لو كان هذا كذلك فلن تكون لنا وسيلة للتعرف عليها، وإذا لم تكن لنا هذه الوسيلة فلن يكون لدينا سبب للاعتقاد بأنها تلعب أي دور في ظهور إحساساتنا أو حتى أن توجد على الإطلاق، إن النقطة التي تجاهلها دعاة هذه النظرية هي أنه لا يمكن إدراك الأشياء المادية لأول وهلة كأسباب لإحساساتنا، بل يجب أن ندركها مستقلة قبل أن يكون لنا حق القول بوجود علاقات علية)[1].

---

(١) المسائل الرئيسية في الفلسفة: (أ. ج. آير) (ص١١٠).

وقد فطن «رسل» إلى أنه لا يمكن الاستدلال على سببية الأشياء للمعطيات الحسية دون أن نثبت وجود الأشياء، لكنه يرى أن الأشياء لا يمكن أن تدرك إدراكاً مباشراً، وقد أراد أن يدعم السببية بإثبات وجود للأشياء ولكن على وجه غير مدرك فأسند اعتقادنا بوجود عالم مادي مستقل عنا إلى الاعتقاد الغريزي بذلك[١].

وما قاله هنا من أن التسليم بوجود الأشياء أمر غريزي هو صحيح، لكنه لا يكفي لإثبات سببية الأشياء للمعطيات الحسية؛ لأن الاستقراء إنما يقوم على إثبات السببية بين أمرين مدركين إدراكاً حسياً مباشراً، مع أنه يلزمه إذا قال إن التسليم بوجود الأشياء غريزياً أن تكون الضرورة هي أساس الاعتقاد بوجود الأشياء وليس الاستدلال.

وما ذهب إليه «رسل» هنا يشبه ما ذهب إليه «ديكارت» وإن اختلف معه في سبب اعتقادنا بالواقع الخارجي، حيث سلم بأن الاعتقاد بوجود الأشياء هو مقتضى الميل الطبيعي[٢]، لكنه لم يكتف بذلك في إثبات سببية الأشياء للمعطيات الحسية لكونه قد شك في الحواس، فلا يمكن أن يدرك الأشياء إدراكاً مباشراً مع شكه فيما تنقله الحواس، ولا يمكن أن يعتمد على مجرد الميل الطبيعي، ولذلك استدل على وجود الأشياء بإلهام الله له بذلك، وأن ذلك لا يمكن أن يكون باطلاً لمنافاته لصدق الله تعالى.

لكن ما ذهب إليه «ديكارت» من القول بفكرة الضمان الإلهي لصدق إحساسنا بوجود الأشياء ليست دليلاً على وجود الأشياء، بل هي مجرد مصادرة إذ لا بد قبل الاستدلال بالصدق الإلهي على ضرورة وجود الأشياء أن يستدل على أن الاعتقاد بوجودها محصور في إلهام الله لنا بذلك، وأنه لا يمكن أن ندرك الأشياء دون إلهام من الله بوجودها، وهو ما لم يستدل

(١) فلسفة برتراند رسل: د. محمد مهران (ص٤٠).
(٢) انظر: فلسفة ديكارت ومنهجه: د. مهدي فضل الله (ص١٥٦).

عليه، ومجرد شكه في الحواس وما تنقله ليس دليلاً على ضرورة القول بالإلهام، وإنما هو دليل ـ وإن كان باطلاً ـ على عدم دلالة الحواس على الواقع الموضوعي.

* * *

وقد اتفق المناطقة الوضعيون مع أصحاب الموقف الاستدلالي في نفي الإدراك الحسي المباشر، والقول بأن إثبات وجود الأشياء إنما يقوم على الاستدلال، لكنهم يقولون مع ذلك إن الاستدلال على وجود الأشياء لا يمكن أن يكون يقينياً، وإنما غاية ما يمكن أن يدل عليه هو احتمال وجودها.

والذي أدى بالمناطقة الوضعيين إلى القول بذلك أنهم ينكرون المبادئ العقلية، ومنها مبدأ السببية، وإذا كان الاستدلال على وجود الأشياء إنما يقوم ـ عند من يقول به ـ على الاستقراء، والاستقراء إنما يكون يقينياً من جهة استناده إلى الضرورة العقلية في مبدأ السببية. فلا يمكن أن يدل الاستقراء عندهم على التعميم اليقيني وإثبات وجود الأشياء، وإنما يدل على ذلك دلالة احتمالية.

وفي ذلك يقول زكي نجيب محمود: (إن الإحساس باللون لا يدل حتماً على أن الشيء الملون موجود في الخارج، بدليل أننا كثيراً ما نتوهم وجود أشياء ثم يثبت لنا أن ليس لها وجود، ولكن لماذا نصر على حتمية ويقين حيث لا حتمية ولا يقين؟ لماذا لا نقيم الاستدلال على أساس الاحتمال المرجح ما دام الاحتمال هو كل ما أستطيعه؟ إنني إذا أحسست كأنما ألمس شيئاً صلبا فالأرجح جداً ـ كما تدل خبرتي الماضية ـ ألا يكون ذلك الإحساس وهماً، وأن يكون الشيء الصلب هناك فعلاً، وحسبي هذا الترجيح لأتصرف على أساسه، فليس من المنطق في شيء أن يطلب اليقين حيث لا يقين)[١].

---

(١) نحو فلسفة علمية: د. زكي نجيب محمود (ص٢٠٠).

والحقيقة أن هذا القول لا يختلف عن قول الشكاك في شيء. وأنه لا سبيل إلى القول بالاحتمال الراجح في هذه المسألة، إذ لا بد للاحتمال الراجح من مستند كما أنه لا بد لليقين من مستند، وإذا كان يصرح بأن الأشياء ليست مدركة، وأنه لا يمكن إدراكها، وأن الاستدلال الاستقرائي لا يمكن أن يدل على اليقين، فأين مستند الاحتمال الراجح؟

وإذا كان الاستقراء لا يمكن أن يدل على اليقين من مجرد تكرار التتابع بين السبب والمسبب الذي تطلعنا عليه الخبرة الحسية فإنه كذلك لا يمكن أن يدل على الاحتمال الراجح؛ لأن الحكم بالاحتمال الراجح إنما يستند إلى العقل لا إلى مجرد تكرار التتابع بين السبب والمسبب، وإذا كان الحسيون لا يثبتون الأحكام التي يختص بها العقل فإنه لا يمكنهم من مجرد الخبرة الحسية أن يرجحوا أحد الاحتمالين على الآخر؛ لأن الإحساس إنما يدل على مجرد وقوع التتابع بين ظاهرتين، لا على ضرورة أو ترجيح التلازم بينهما.

وإذا علمنا أن تكرار المعطيات الحسية لا يقترن بإدراك الأشياء ـ عند هؤلاء ـ فكيف يمكن أن يتأسس الاستقراء مع انتفاء شرطه وهو إدراك السبب الذي هو الشيء هنا حسب ما قالوه، وكيف يمكن التحقق من التلازم بين أمرين مع عدم إدراك أحدهما؟ فإما أن يثبتوا الشيء الذي تتعلق به المعطيات الحسية فلا يكون إثبات وجوده متوقفاً على الاستدلال بل يكون معرفة مباشرة وإما أن ينكروا أن يكون الشيء معروفاً معرفة مباشرة فلا يمكنهم الاستدلال على وجوده.

وفي نقد فكرة الاحتمال هذه بالاستناد إلى مجرد الخبرة الماضية يقول الدكتور سليمان دنيا: (الخبرة الماضية هي نفسها حالات إحساس من نوع ما أحسه الآن، ليس لها ما يحميها من تطرق احتمال أن تكون مجرد وهم، فما الذي يعتمد عليه إحساسنا الراهن، وما الذي يخول لنا القول

بأن احتمال وجود ما نحسه خارج إحساسنا يرجح احتمال أن يكون وجوده مجرد وهم، وأن ليس هناك إلا الإحساس فقط؟ لقد ظهر أن الخبرة الماضية لا تقدم في هذا الجانب ولا تؤخر، وإذن فدعوى الأرجحية دعوى بدون دليل)[١].

ومن جميع ما تقدم يظهر بجلاء أن أساس معرفتنا بالواقع الخارجي هو الإدراك المباشر، وأنه لا يمكن الفصل بين الشيء ومعطياته الحسية، وأنه تبعاً لذلك لا يمكن الاستدلال على وجود الواقع الخارجي مع القول بنفي الإدراك المباشر للأشياء، وأنه يلزم من يقول بذلك أن يلتزم بقول الشكاك فينكر الواقع الخارجي.

---

(١) التفكير الفلسفي في الاسلام: د. سليمان دنيا (ص٨٧). وانظر أيضاً: العقل والوجود: يوسف كرم (ص٦١ ـ ٦٢).

الفصل الثاني

التجريد العقلي للكليات

تمهيد:

التصور العقلي إما أن يتعلق بالمحسوسات بحيث يتوقف عليه الإدراك الحسي وإما أن يتعلق بالغيبيات فيكون تصوراً استدلالياً.

فأما التصور العقلي المتعلق بالإدراك الحسي فيتوقف على الإحساس بالواقع الخارجي، بحيث لا يمكن تصور ما ليس له وجود واقعي في الخارج، كما لا يمكن عدم تصور ما تحقق في إدراكنا الحسي مع سلامة الغريزة العقلية.

وذلك أن التصور للمدركات الحسية متوقف على وجود ما يتعلق به الإدراك، وهو الواقع الخارجي للمحسوسات، كما أن الإدراك الحسي لا يتحقق بمجرد سلامة الحواس، بل لا بد مع ذلك من سلامة غريزة العقل التي يحصل بها إدراك صورة عقلية للشيء المحسوس.

وأما التصور الاستدلالي فيتعلق بما لا تدركه الحواس، ويشمل ذلك جميع الغيبيات، ويقوم اليقين بوجودها على أساس الضرورة العقلية.

والمقصود هنا ما يتعلق بتصور المحسوسات، وأما التصور الاستدلالي المتعلق بالغيبيات فله مجال آخر[١].

ويقوم التصور العقلي للمدركات الحسية على خاصية التجريد، وهي خاصية فطرية للعقل يتحقق بمقتضاها تجريد الأشياء عن حقيقتها المادية في الخارج، بحيث يحصل الإنسان على صورة عقلية للأشياء المحسوسة.

لكن التجريد العقلي له درجتان:

ففي الدرجة الأولى للتجريد يتم تجريد الشيء الجزئي من حيث هو جزئي من حقيقته المادية الموجودة في الواقع إلى صورة عقلية مطابقة لوجوده الواقعي. كما يتصور الإنسان شجرة معينة، أو جبلاً معيناً، أو حيواناً معيناً، فيدرك صورته العقلية مجردة عن طبيعتها المادية.

ويتوقف الإدراك الحسي على التجريد العقلي للمحسوسات في مرحلته الأولى.

وذلك أن للإدراك الحسي ثلاث مقومات لا يتحقق إلا باجتماعها، وهي وجود المحسوسات في الخارج، والإحساس بها، وتصورها في العقل.

وقد سبق بيان وجه اشتراط الإحساس للإدراك الحسي، وأنه لا يمكن تصور شيء ما لم تنطبع الحواس بمعطياته الحسية، وأن الحواس مع سلامتها لا يمكن أن تخطئ في نقل تلك المعطيات.

كما سبق بيان وجه اشتراط وجود المحسوسات في الخارج، والرد

(١) انظر: فصل الاستدلال العقلي على الغيبيات من هذا الباب.

على الشكاك الذين جعلوا الإدراك متعلقاً بالمعطيات الحسية دون الأشياء في الواقع ورتبوا على ذلك عدم إمكان إثبات الوجود الواقعي للأشياء.

وأما توقف الإدراك الحسي على التصور ـ الذي هو تجريد الشيء عن طبيعته المادية إلى صورة عقلية ـ فأساسه أن وظيفة الحواس تنحصر في نقل المعطيات الحسية عن الأشياء في الخارج إلى العقل، وأما تصور الشيء وتمييزه فإنما يتحقق بالعقل، فعلم بالضرورة توقف الإدراك الحسي على التصور العقلي.

وهذه الدرجة من التجريد العقلي لا خلاف حولها، ولهذا فإن الشكاك الذين شكوا في الحواس وفي الوجود الواقعي للأشياء لم يشكوا في هذا التصور العقلي وتوقف الإدراك الحسي عليه.

* * *

وأما الدرجة الثانية للتجريد العقلي فهي التجريد للكليات، وتقوم على التصور العقلي للقدر المشترك بين المتشابهات.

والتصور الكلي ضروري لا بد من تحققه مع وجود شروطه كالتصور الجزئي. وبيان ذلك أنه إذا كانت تصوراتنا الجزئية للأشياء في الخارج تابعة لوجودها، بحيث لا يمكن تصور الشيء ما لم يكن موجوداً، فكذلك إذا كانت الأشياء موجودة مع سلامة الحواس والغريزة العقلية فلا بد من تصورها.

وإذا كان تصورنا للجزئي ضرورياً على هذا الأساس فلا بد أن يكون التصور الكلي ضرورياً كذلك، إذ إنه متعلق بإدراك التشابه بين التصورات الجزئية.

وإدراك التشابه بين المتشابهات، والفرق بين المختلفات خاصية فطرية للعقل، وكما يقول الإمام ابن تيمية فإن (من أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف، فإذا رأى الشيئين المتماثلين علم أن هذا مثل هذا

يجعل حكمهما واحداً، كما إذا رأى الماء والماء، والتراب والتراب، والهواء والهواء، ثم حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك)[١] (فيسوي بين المتماثلين، ويفرق بين المختلفين بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف)[٢].

والمفهوم العام الذي يقوم بالعقل إنما يتحقق بالإدراك الضروري للتشابه بين الجزئيات التي يصدق عليها ذلك المفهوم، ولذا فإنه لا يمكن تعريف الجزئي إلا من جهة تضمن المفهوم العام له؛ لأن التعريف لا يتعلق بالجزئي من حيث هو جزئي، وإنما بالجزئي من حيث دخوله في معنى كلي يصدق على ذلك الجزئي وعلى غيره لما بينها من القدر المشترك.

ولهذا فإنه لا يمكن فصل المفهوم العام عن الماصدق، فلا يمكن إثبات جزئيات بينها قدر مشترك دون أن يشملها معنى كلي، كما لا يمكن إثبات مفهوم عام لا يمكن أن يصدق على جزئيات معينة في الخارج.

وقد خالف الإسميون هذه الحقيقة الضرورية، حيث أثبتوا أسماء كلية تصدق على جزئيات بينها قدر مشترك دون أن يكون لتلك الأسماء معانٍ كلية تقوم في الذهن.

والفرق بين التصور الجزئي والكلي أن التصور الجزئي لا بد أن يتعلق بمعين متحقق الوجود في الخارج، بخلاف التصور الكلي فإنه لا يمكن أن يتعلق بمعين، وإلا لم يكن كلياً، وإنما يتعلق بالقدر المشترك بين جملة من الجزئيات المتشابهة.

ومن هنا كان التصور الكلي عقلياً محضاً لا يقابله حقيقة كلية في الخارج، إذ إن خاصية الكلي ألا يتعين، وما كان متحقق الوجود في الخارج فلا بد أن يكون متعيناً.

---

(١)(٢) الرد على المنطقيين: ابن تيمية (٣٧١) و(٣٨٢).

وقد خالف الواقعيون هذه الحقيقة الضرورية أيضاً، حيث ادعوا وجود حقيقة ثابتة للكليات في الخارج ـ وإن قالوا إنها غير محسوسة ـ ورتبوا على ذلك أن التصور الكلي إنما يقوم على إدراك تلك الكليات التي هي عندهم ماهيات عقلية.

ولتقرير هذا الأصل وبيان حقيقة التجريد الكلي للكليات لا بد من مناقشة هذين الاتجاهين فيما ذهبا إليه.

ويتلخص ذلك في أمرين:

١ ـ نفي الوجود الواقعي للكليات في الخارج وبيان خطأ الواقعيين في ذلك، وفيما رتبوه عليه من القول في أساس التصور الكلي والتعريف.

٢ ـ إثبات وجود المعاني الكلية في الذهن، وبيان خطأ ما ذهب إليه الإسميون في إنكارهم لها وتبريرهم لوضع الأسماء الكلية.

أولاً: موقف الواقعيين من الكليات

توطئة:

يرتبط التجريد للمعاني الكلية عند الواقعيين بموقفهم من الكليات من حيث هي عندهم ماهيات معقولة متحققة الوجود في الخارج.

وهم إنما أثبتوا تلك الماهيات في الخارج ليستندوا إليها في ردهم على الشكاك القائلين بالنسبية، وأنه ليس للأشياء حقائق ثابتة بل هي في تغير مستمر.

فاستدل هؤلاء الفلاسفة على أن للأشياء حقائق ثابتة بإثبات ماهيات ثابتة لا يطرأ عليها تغير تكون هي حقائق الأشياء، وظنوا أنه إذا ثبت أن تلك الحقائق لا يلحقها التغير، أمكن الرد على الشكاك بإطلاق القول بالنسبية.

وإذا كان وجود الجزئيات إنما يقوم على إثبات تلك الماهيات، فإن تصور المعاني لتلك الجزئيات إنما يقوم أيضاً على تصور تلك الماهيات، فلا يمكن الفصل بين مذهبهم في وجود الكليات في الخارج ومنهجهم في أساس التصور الكلي الذي يقوم عليه التعريف، وعندهم أن التعريف لا يكون معرفاً لحقيقة الشيء إلا إذا حصل التصور الكلي لماهيته.

فلا بد هنا من تقديم دراسة موقفهم من وجود الكليات في الخارج، وبيان حقيقة قولهم في التفريق بين الماهية ووجودها في الخارج، وما ترتب على ذلك من القول في أساس التصور الكلي، وبيان حقيقة قولهم في التفريق بين الذاتيات واللوازم العرضية، وهو الأساس لنظرية الحد الأرسطية.

الوجود الخارجي للكليات عند الواقعيين:

الواقعية مصطلح ذو دلالات متباينة، ويختلف مفهومه باختلاف موضوعه والمهم هنا ما يتعلق بدلالته في مبحث الكليات، والعلاقة بين التصور الكلي والوجود الخارجي.

والواقعية بهذا الاعتبار (نظرية تذهب إلى أن للمعاني والكليات وجوداً مستقلاً عن الذهن)[١] وهذا هو الأساس الذي يتفق عليه الواقعيون وإن اختلفوا في تفسيره.

فالواقعيون يتفقون على القول باستقلالية الكليات في وجودها عن التصور العقلي لها، وأن التصور الكلي لا بد أن يستند إلى حقيقة كلية موضوعية، وإلا لزم وجود المحمول الذي هو التصور الكلي دون وجود موضوعه.

ويتفقون كذلك على أن الكليات هي الماهيات والحقائق النوعية الثابتة التي لا يمكن أن يلحقها التغير.

لكنهم يختلفون بعد ذلك في علاقة الكليات بالجزئيات وهل هي مفارقة للجزئيات أم مقارنة لها، حيث ذهب أفلاطون إلى القول بأن للكليات وجوداً مستقلاً عن الجزئيات، وهي التي يسميها المثل، وأما

(١) المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية (ص٢١٠).

أرسطو فذهب إلى القول بأن الكليات مقارنة للجزئيات على ما سيأتي تفصيله قريباً.

ومسألة الكليات وإثبات وجودها في الخارج وإن كانت قد اندرست في مباحث الفلسفة الحديثة أو كادت فإن للبحث فيها أهمية بالغة من جهة أنها هي الأساس لكثير من العقائد الباطلة؛ كالقول باتحاد الله بمخلوقاته، والقول بأن المعدوم شيء، وكذلك إثبات الأحوال في الخارج فيما يتعلق بصفات الله كما تقوله المعتزلة، وكذلك الذين نفوا أن يكون العمل من الإيمان إنما استندوا إلى هذه الفكرة، ونحو ذلك من المسائل، وهذا ما يفسر إلحاح الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مواضع كثيرة من كتبه على أن بطلان هذه المسائل مرتبط بإثبات الكليات في الخارج، وعدم التفريق بين الوجود الذهني والوجود الخارجي[١].

وليس المقصود هنا تفصيل القول في هذه المسائل وبيان ارتباطها بإثبات وجود الكليات في الخارج؛ لأن ذلك يحتاج إلى دراسات مفصلة. وإنما المقصود مناقشة المسألة من حيث الإجمال دون الدخول في لوازمها التفصيلية.

ولا بدَّ من التأكيد إبتداء قبل مناقشة هذه المسألة أنها إنما كانت في أساسها محاولة للرد على السفسطائيين الذين أقاموا فلسفتهم على القول بالنسبية الذاتية والموضوعية، ورتبوا على ذلك الشك في الإدراك الحسي ومطابقته للواقع، وهذا هو الجانب الذاتي للنسبية، كما نفوا أن يكون للأشياء حقائق ثابتة، بل هي عندهم في تغير مستمر، وهذا هو الجانب الموضوعي للنسبية[٢].

---

(١) انظر مثلاً: درء التعارض (٥/ ٨٧ ـ ١٥٧)؛ الرد على المنطقيين (٤، ٧٣)؛ الإيمان (٣٨٧ ـ ٣٩٠).

(٢) انظر عن الشكاك في تلك المرحلة: تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم (٢٣٤ ـ ٢٤١).

ولصد ظاهرة الشك التي أصبحت أزمة فكرية ألغت كل معيار للحقيقة حاول أفلاطون وأرسطو ومن قبلهما سقراط ـ وإن كان قد حصر اهتمامه بالجانب الأخلاقي ـ أن يبرهنوا على بطلان النسبية وإثبات أن التغير الظاهر في الأشياء لا يقتضي انتفاء حقائقها الثابتة كما يقول الشكاك.

وكان الأساس الذي اعتمد عليه هؤلاء الفلاسفة هو إثبات الحقائق النوعية التي هي عندهم ماهيات الأشياء، ورتبوا على ذلك أن التغير لا يمكن أن يلحق تلك الماهيات، لأنها كليات مطلقة، بخلاف الأمور العرضية التي يلحقها التغير، وكان لا بد تبعاً لذلك أن يفرقوا بين ماهية الشيء ووجوده في الخارج، وأن التصور الحقيقي للشيء لا يكون إلا بتصور ماهيته لا مجرد حقيقته الظاهرة.

ولكن الإشكال الذي واجههم هنا هو في كيفية التوفيق بين إثبات تلك الماهيات التي لا يمكن أن يلحقها التغير ـ للرد على الشكاك في قولهم بالنسبية ـ وبين التغير الظاهر في الأشياء والذي يعتمد عليه الشكاك في إنكار الحقائق الثابتة للأشياء، فإن أنكروا التغير مطلقاً ناقضوا ما هو معلوم بالضرورة، وإن أثبتوا التغير كما يقول الشكاك لزمهم نفي الحقائق الثابتة للأشياء.

والخطأ المنهجي الذي وقع فيه أفلاطون وأرسطو ابتداءً أنهم سلموا مع الشكاك بأن الاعتقاد بالحقائق الثابتة للأشياء يحتاج إلى استدلال، مع أن تلك حقيقة ضرورية مباشرة لا يمكن أن يستدل لها فضلاً عن أن تحتاج إلى استدلال، فإدراكنا أن للشيء حقيقة ثابتة أمر ضروري، كما أن إثباتنا لوجود الأشياء ضروري أيضاً.

والأصل في الرد على كل من خالف الحقائق الضرورية أن يبين تناقضه لمخالفته للضروريات، وأما الاستدلال لها فغير ممكن، إذ لا بد للاستدلال أن يستند إلى مبادئ ضرورية، فلو أمكن الاستدلال لتلك

المبادئ العقلية والحسية لكان التسليم بأدلتها مفتقراً إلى الاستدلال كذلك، فلا يمكن الاستدلال مطلقاً.

ولذلك فإن هؤلاء الفلاسفة في محاولتهم الرد على الشكاك القائلين بالنسبية قد استندوا في استدلالهم إلى مقدمة باطلة وهي إثباتهم للماهيات في الخارج، ووجه التزامهم بذلك أنه لا يمكنهم الاستناد في إثبات أن للأشياء حقائق ثابتة إلى الضرورة الذاتية المتحققة في إدراكنا الحسي المباشر؛ لأن الشكاك لا يسلمون بتلك الضرورة، بل يقولون بالنسبية الذاتية، فلا يمكن أن يستدل عليهم بما يخالفون فيه. فكان لا بد أن يكون مستند الاستدلال خارجاً عن الضرورة الذاتية وعن الواقع الموضوعي للأشياء الجزئية، إذ هي مناط الخلاف، حيث يقول الشكاك إنها في تغير مستمر.

ومن هنا التزم هؤلاء الفلاسفة القول بإثبات ماهيات في الخارج تكون هي مناط الثبات لحقائق الأشياء. إذ لا يمكن وفق المنهج الاستدلالي في هذه القضية إلا التسليم بما قاله الشكاك، أو الاستناد إلى حقائق ثابتة خارجة عن مناطات الخلاف؛ لأنهم إن اعتبروا المسألة استدلالية ثم ردوا عليهم بمجرد أن للأشياء حقائق ثابتة كان ردهم مصادرة على المطلوب. وقد كان يمكنهم أن يقولوا إن المسألة ليست استدلالية بل هي حقيقة ضرورية ويناقشوا الشكاك في أصل ما نجده في نفوسنا من اليقين بأن للأشياء حقائق ثابتة، فإن أنكروا ذلك كانوا منكرين للضروريات وهذا يكفي للرد عليهم.

وهذه الحقيقة الضرورية لا يمكن إنكارها، ولذلك فإن «ديكارت» و«باركلي» ـ مع شكهم في وجود المحسوسات ـ قد اعترفوا بها، لكنهم قالوا إن اعتقادنا بأن للأشياء حقائق ثابتة إنما يستند إلى أن الله قد ألهمنا أنها كذلك، وعلى هذا الأساس أثبت «ديكارت» الوجود الخارجي للأشياء

بخلاف «باركلي»، على ما سبق تفصيله في بيان شبه الشكاك في الإدراك الحسي والرد عليها.

وهذا الخطأ المنهجي الذي وقع فيه أفلاطون وأرسطو هو الأصل الذي تفرعت عنه جميع أخطائهم في هذه المسألة كما سيتضح من تتبع أقوالهم ومناقشتها.

* * *

وقد ذهب أفلاطون في الإجابة على اعتراض الشكاك إلى القول بأن الكليات مفارقة للجزئيات، وأن الجزئيات وإن كانت في تغير مستمر فإنه لا يلزم من ذلك القول بالتغير في الماهيات المفارقة، وهي التي يسميها المثل.

وقد اضطر أفلاطون إلى القول بالكليات المفارقة، لأنه قد وافق الشكاك على القول بالنسبية الذاتية والموضوعية. فقد وافق الشكاك على القول بالشك في الحواس، وقد التزم نتيجة لذلك القول بالنسبية الذاتية[١]. كما سلم مع الشكاك بالنسبية الموضوعية، حيث فرق بين وجود المحسوسات ووجود الماهيات، وهو يرى أن المحسوسات في تغير دائم، وأنها لذلك لا يمكن أن يتعلق بها العلم الحقيقي؛ لأن العلم الحقيقي لا يمكن أن يتم إلا إذا كان موضوعه الوجود الثابت، والوجود الثابت ليس متحققاً إلا للماهيات، فلا بد أن يكون موضوع العلم الحقيقي هو الماهيات وليس المحسوسات[٢].

وهكذا فحين التزم أفلاطون بالمقدمات التي رتب عليها الشكاك القول بالنسبية انتهى الى ما انتهوا إليه في ذلك، لكنه أراد مع موافقته للشكاك أن يتجنب ما التزموه من القول بالنسبية المطلقة، فأثبت الماهيات

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية. برتراندرسل (١/ ٢٣١).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٣٢).

المفارقة، وهي عنده إنما تدرك بالعقل، حتى لا يتطرق إليها الشك إذا أمكن إدراكها بالحواس وجعل تعلق العلم بها هو أساس اليقين على ما سبق بيانه.

والذي قاله أفلاطون فيما يتعلق بوجود المثل المفارقة، وجعلها مناط العلم الحقيقي مجرد دعوى يمكن للشكاك أن يطالبوه بالدليل لإثباتها. وهو لم يستدل لإثباتها إلا بمجرد أن اليقين لا يمكن إلا مع افتراضها؛ لأن المحسوسات إذا كانت في تغير مستمر، لم يمكن أن تكون موضوعاً لليقين، فلا بد من حقيقة ثابتة خارجة عن المحسوسات المتغيرة يستند إليها اليقين، وعلى هذا يكون قوله بالمثل المفارقة مصادرة على المطلوب، ويكفي في إبطال القول إذا كان مصادرة المطالبة بدليله لا الاستدلال على بطلانه.

وعلى هذا فإن أفلاطون لا يمكنه أن يلزم الشكاك أن يقولوا بالمثل من حيث هي حقائق ثابتة كما يقول، بل إنه يلزمه أن يقول بقولهم في إنكار الحقائق الثابتة للأشياء، لأنه قد سلم بمقدماتهم في ذلك.

وواقع الأمر أن أفلاطون قد نفى المعرفة الضرورية المباشرة بشكه في الحواس والحقائق الموضوعية، وعلق المعرفة على المثل المفارقة غير المباشرة التي لا يمكن إدراكها ولا الاستدلال على وجودها، بل هي أقرب ما تكون إلى الخرافة، فلا يكون بذلك قد رد على الشكاك في قولهم بالنسبية المطلقة وإن ظن ذلك.

ولو أنه سلم بالإدراك الحسي المباشر، وأن معرفتنا بوجود الأشياء وثبوت حقائقها معرفة مباشرة لم يحتج إلى ما لجأ إليه من القول بماهيات خارجة عن نطاق الإدراك الحسي والأشياء في الواقع.

وبهذا يتبين أن من أنكر المعارف الفطرية الضرورية فإنه لا يمكن أن يكون له طريق إلى الحقيقة إلا بالتسليم بالمعارف الضرورية أو الوقوع في التناقض والاضطراب.

وجاء أرسطو فخالف أستاذه أفلاطون في شكه في الحواس، وما يترتب على ذلك من إنكار مطابقة الإدراك الحسي للواقع، وأصاب في ذلك، فالحواس عند أرسطو أساس المعرفة فيما يتعلق بالإدراك الحسي ولذلك قال: (من فقد حساً فقد علماً)[(١)].

وخالف أفلاطون كذلك في القول بالماهيات المفارقة وأصاب في ذلك أيضاً[(٢)].

لكنه اتفق معه في القول بوجود ماهيات مجردة غير محسوسة في الخارج، وإن كان أرسطو يقول إن تلك الماهيات مقارنة للجزئيات، بحيث تكون هي المقومة لها.

وينص أرسطو على أن تلك الكليات جواهر متحققة الوجود في الخارج وإن كانت تختلف في طبيعتها عن الجواهر المحسوسة، وأصل جوهريتهما عنده أنهما ليسا في موضوع، وكما يقول: (فالذي يعم كل جوهر شخصاً كان أو كلياً أنه ليس في موضوع)[(٣)].

وهو يطلق على المحسوسات (الجواهر الأُول)، ويطلق على الكليات من أجناس وأنواع (الجواهر الثواني)، وفي ذلك يقول: (الجواهر صنفان: أُولْ وثوان. فأما الجوهر الموصوف بأنه أول وهو المقول جوهراً بالتحقيق والتقديم فهو شخص الجوهر الذي تقدم رسمه، أعني الذي لا يقال على موضوع، ولا هو في موضوع، مثل هذا الإنسان المشار إليه، والفرس المشار إليه. وأما التي يقال فيها إنها جواهر ثوان فهي الأنواع التي توجد فيها الأشخاص على جهة شبيهة بوجود الجزء في الكل. وأجناس هذه

---

(١) البرهان، لأرسطو. ضمن: تلخيص منطق أرسطو، لابن رشد (٥/ ٤٢٢).
(٢) انظر في تفصيل أدلة أرسطو في الرد على أفلاطون: تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم (ص١٧٤ ـ ١٧٥).
(٣) تلخيص منطق أرسطو (كتاب المقولات): ابن رشد (٢/ ٢١).

الأنواع أيضاً. فزيد المشار إليه هو الجوهر الأول، والإنسان المحمول عليه والحيوان هما الجواهر الثواني)[١].

وإذا كانت الجواهر الثواني التي هي الأجناس والأنواع الكلية متفقة مع الجواهر الأول في أنها ليست في موضوع، فإنها تختلف عنها في أنها غير محسوسة ولا يمكن أن يشار إليها، بل هي جواهر عقلية.

وفي ذلك يقول: (قد يظن أن كل جوهر فإنه إنما يدل على الجوهر المشار إليه وهو الشخص... وأما الجواهر الثواني فقد تُوهم الأسماء الدالة عليها لاشتباهها بأسماء الأشخاص أو لاستعمالها مواضع أسماء الأشخاص أنها تدل على المشار إليه، وليس الأول كذلك، بل إنما تدل على أي مشار اتفق إذا كان الموضوع لذلك الاسم واحداً بعينه... وأما الإنسان والحيوان وبالجملة النوع والجنس فإنما يدل به على كثيرين، وهي مع ذلك تميز الكثير من غيرهم، لا تمييزاً يكون علاقة فقط... بل تمييزاً في جوهر الشيء)[٢].

وحاصل ما ذهب إليه أرسطو في وجود الكليات أنها وإن لم تكن محسوسة فهي معقولة كما قال أفلاطون؛ لأن المحسوس لا بد أن يتعين في الخارج، وإذا تعين لم يكن كلياً بل جزئياً، وهم يريدون أن تكون الماهيات موجودة في الخارج بحيث لا تكون معينة، فادعوا تبعاً لذلك أنها تكون موجودة وجوداً عقلياً لا حسياً. لكنهم يختلفون بعد ذلك في علاقتها بالجزئيات، فأفلاطون يرى أنها مفارقة لها. وأرسطو يذهب إلى أنها مقارنة لها، وأن الجزئيات موجودة في الكليات وجود الجزء في الكل، بحيث تكون الماهية الكلية طبيعة سارية في جميع أفرادها لكنها ليست متعينة بتعين الأفراد.

---

(١) تلخيص منطق أرسطو (كتاب المقولات): ابن رشد (٢/ ١٧).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٢٢).

وعلى هذا فإن أرسطو لا يختلف عن أفلاطون ـ فيما يتعلق بوجود الكليات ـ إلا في أنه جعل المثل الأفلاطونية مقارنة للأشياء لا مفارقة لها. وأما كون تلك الماهيات مجردات عقلية غير محسوسة فقد وافقه. ولذلك فإن نقد أرسطو لأفلاطون إنما انحصر في قول أفلاطون بالمثل من حيث هي مفارقة للمحسوسات لا من حيث هي موجودة في الخارج. وأرسطو يفرق بين ماهية الشيء ووجوده ويرى أن ماهية الشيء لا تكون متعينة معه بل هي كلية، ومعلوم أن الموجود الذي لا يمكن تعينه ممتنع كما سيتضح قريباً.

ويشرح الإمام ابن تيمية حقيقة الفرق بين أرسطو وأفلاطون ومن قبلهما فيثاغورس فيما يتعلق بوجود الكليات في الخارج فيقول: (هؤلاء المتفلسفة كثيراً ما يغلطون فيظنون ما هو موجود في الأذهان موجوداً في الخارج، مثل غلط أولهم فيثاغورس وشيعته في الأعداد المقارنة المطلقة المجردة، حيث ظنوا أنها تكون في الخارج مجردة عن المعدودات والمقدورات، ومثل غلط أفلاطون وشيعته في الطبائع الكلية، كالإنسان الكلي والحيوان الكلي، حيث ظنوا أنها تكون في الخارج كليات، مجردة عن الأعيان أزلية أبدية لم تزل ولا تزال، وقالوا ذلك في الزمان والمكان والمادة، فظنوا أن في الخارج جوهراً عقلياً أزلياً أبدياً غير الأجسام وأعراضها، وجوهراً مثالاً أزلياً أبدياً غير الأجسام وحركاتها ومقدار حركاتها، وظنوا وجود مادة عقلية مجردة عن جميع الصور هي المادة الأولية التي يثبتها هؤلاء.

وقد خالفهم أصحابهم كأرسطو وشيعته، والمتأخرون الذين سلكوا خلفه كالفارابي وابن سينا وردوا على متقدميهم. . . وأصابوا في الرد، ثم جعل هؤلاء هذه الماهيات العقلية موجودة في الخارج مقارنة للموجودات الحسية الطبيعية، فأثبتوا مادة عقلية مع الجواهر الحسية، وأثبتوا ماهية مجردة كلية مقارنة للأعيان، وقالوا: هذه الماهيات غير الوجود، وأسباب

الماهية شيء وأسباب الوجود شيء فإنا نعقل المثلث قبل أن نعلم وجوده)[١].

وحاصل ما ذهب إليه أرسطو في مسألة الكليات أنه جعل الحقائق الكلية للأشياء ماهيات لها حقائق ثابتة في الخارج غير وجودها المعين، ففرق بين ماهية الشيء ووجوده الخارجي.

فالاسم الكلي ـ كالإنسان مثلاً ـ لا يدل عنده على مجرد القدر المشترك الكلي الذي يتصوره العقل بين أفراد النوع الإنساني، وإنما يدل كذلك على حقيقة كلية واحدة بالذات متحققة في الخارج هي الإنسانية.

وعنده أنه لا يمكن أن يقوم البرهان على الجزئي الذي هو أحد أفراد الحقيقة النوعية إلا من جهة دخوله في تلك الحقيقة الكلية. وإذا كان الجزئي هو أحد أفراد تلك الحقيقة فلا بد أن يكون للحقيقة الكلية وجود في الخارج غير تصورها العقلي.

وفي تقرير ذلك يقول أرسطو: (والبرهان فغير محتاج إلى الصور[٢] أو إلى الأشياء الخارجة عن الكثرة، وهو محتاج في وجوده إلى الطبيعة الكلية السارية في الكثرة المحكوم بها عليها، فإنه إن لم يكن ها هنا طبيعة هذه صورتها لم يكن الكلي موجوداً، فإذا لم يكن الكلي موجوداً لم يكن الوسط موجوداً، وإذا لم يكن موجوداً لم يكن البرهان موجوداً)[٣].

ويشرح ابن رشد كلامه في ذلك ويبين مراده بالطبيعة السارية وحقيقتها فيقول: (... إنما الذي يقصد أن يبين أنه ليس يحتاج في

---

(١) الصفدية، لابن تيمية (٢/ ٢٧٩ ـ ٢٨٠). وانظر أيضاً: الرد على المنطقيين (ص٦٦)؛ ودرء التعارض (٥/ ١٢٨). وموسوعة الفلسفة: عبد الرحمٰن بدوي (٢/ ١٧٥، ١٩٠).

(٢) يقصد بالصور هنا: المثل الأفلاطونية.

(٣) شرح البرهان لأرسطو: ابن رشد، تحقيق: د. عبد الرحمٰن بدوي (ص٣١٩ ـ ٣٢٠).

البرهان إلى إدخال القول بالصور، سواء كانت موجودة أو لم تكن، وإنما يحتاج البرهان إلى وضع طبيعة واحدة سارية في الأشخاص. فإن هذه الطبيعة إذا وضعت بهذه الصفة أمكن أن يقوم البرهان على الأشياء الجزئية، لا من قبل ما هي جزئية بل من قبل الطبيعة المشتركة لها السارية فيها، وإن لم نضع هذه الطبيعة مفارقة بل موجودة في المحسوسات، أعني أن تكون غير منقسمة بالذات وواحدة وإن كانت منقسمة بالعرض، فإن هذا هو الفرق بين وضعنا هذه الطبيعة في مادة وبين وضعنا إياها مفارقة)[(١)].

وواضح من كلام أرسطو وشرح ابن رشد له أن الكليات التي هي ماهيات الجزئيات موجودة في الخارج وجوداً حقيقياً غير وجودها الذهني. والمقصود من كونها واحدة بالذات منقسمة بالعرض أنها حقيقة واحدة غير منقسمة في ذاتها، لكن تحققها في الجزئيات يقتضي أن يكون لكل جزئي ما يخصه منها، وهذا معنى انقسامها بالعرض، فانقسامها لا يرجع إلى تجزؤ في حقيقتها وإنما إلى تعدد ما تشمله من الجزئيات، وعن هذا تكون الأشياء والصفات الجزئية أجزاء من حقيقة كلية أكثر من كونها حقائق جزئية معينة كما يقول «آير» في تصويره لنظرية الكليات عند أرسطو[(٢)].

وقد دخلت هذه اللوثة على الفكر الإسلامي فكان من المناطقة من وافق أفلاطون على القول بالوجود المفارق للكليات في الخارج، وإلى ذلك ذهب الرازي في أحد قوليه حيث يقول: (والمثبتون للصور الذهنية أثبتوها منطقية في الذهن، ونحن قد أثبتناها مثلاً قائمة بأنفسها على ما كان يقول به الإمام أفلاطون)!![(٣)]. وهو وإن أثبتها هنا فقد نفاها في مواضع من كتبه على عادته في مسائل كثيرة[(٤)].

---

(١) شرح البرهان لأرسطو: ابن رشد، تحقيق: د. عبد الرحمٰن بدوي (ص٣٢١).
(٢) انظر: المسائل الرئيسية في الفلسفة: (أ. ج. آير) (ص٢٤٠).
(٣) الملخص في الحكمة والمنطق: الرازي، عن كتاب: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: صالح الزركان (ص٥٠٦).
(٤) انظر في ذكر أقواله في ذلك ومناقشتها: المرجع السابق (ص٥٠١ ـ ٥١٠).

وأما أكثر المناطقة فقد تابعوا أرسطو في قوله بوجود ماهيات كلية مقارنة للجزئيات في الخارج. وهو الذي يسمونه الكلي الطبيعي. حتى إن صاحب الرسالة الشمسية في المنطق افتتحها بقوله: (الحمد لله الذي أبدع نظام الوجود واخترع ماهيات الأشياء بمقتضى الجود، وأنشأ بقدرته أنواع الجواهر العقلية...)[1]، ومراده بالجواهر العقلية هنا ما أثبته أرسطو من الوجود لماهيات عقلية وهي التي سماها الجواهر الثواني كما سبق.

وفي بيان ضرورة وجود الكليات في الخارج من حيث هي ماهيات الجزئيات يقول الطوسي: (الإنسان من حيث هو إنسان الذي هو جزء من زيد، أو من هذا الإنسان، بل كل إنسان محسوس، ـ وهو الإنسان المحمول على الأشخاص ـ فإنه من حيث هو هكذا موجود في الخارج، وإلا فلا تكون هذه الأشخاص أناساً، ثم إن كان محسوساً وجب أن يكون الإحساس به من لواحق معينة كأين ما، ووضع ما، وحينئذ يمتنع أن يكون مقولاً على إنسان لا يكون في ذلك الأين، وعلى ذلك الوضع، فلا يكون المشترك فيه مشتركاً فيه، هذا خلف. وإن لم يكن محسوساً، فههنا موجود غير محسوس، وهو الموجود المعقول)[2].

وحاصل ما يريد إثباته هنا أن الكلي لا يمكن أن يتعين في الخارج، فلا يكون محسوساً بل معقولاً.

ويستدل صاحب الرسالة الشمسية في المنطق على وجود الكلي الطبيعي فيقول: (الكلي الطبيعي موجود في الخارج لأنه جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج، وجزء الموجود موجود في الخارج)[3].

وهذا يعني أنا إذا قلنا إن الحيوان المعين موجود في الخارج فلا بد

---

(١) تحرير القواعد المنطقية: شرح الرسالة الشمسية، للكاتبي (ص٣).
(٢) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا بشرح الطوسي. تحقيق د. سليمان دنيا (٣/ ٩).
(٣) تحرير القواعد المنطقية: شرح الرسالة الشمسية، للكاتبي (ص٦١).

أن تكون الحقيقة النوعية وهي هنا الحيوانية موجودة كذلك من حيث هي مقومة لذلك الحيوان الجزئي، فلا بد أن تكون جزءه وإلا لم تكن مقومة له، وإذا كان الحيوان الجزئي موجود فلا بد من وجود الحيوانية، لأنها جزء ذلك الحيوان، لكنها مع ذلك ليست متعينة بتعين ذلك الحيوان وإلا لم تكن كلية.

وهكذا نجد أن استدلال أرسطو ومن تابعه على وجود الكلي في الخارج إنما يستند إلى ثبوته في الجزئي، وأن الجزئي لو لم يكن متقوماً بحقيقة كلية لم يكن موجوداً. فلا بد أن يكون الكلي موجوداً لامتناع أن يوجد الجزئي مع انتفاء ما يتقوم به وهو الماهية الكلية.

لكنه يرد على هذا الاستدلال إشكال لا يمكن تجنبه، وخلاصته أن كل موجود في الخارج لا بد أن يكون متعيناً، والكلي لا يمكن تعينه وإلا لم يكن كلياً، فإن قيل بتعين الكلي في الخارج لزم أن يكون مشخصاً فيكون جزئياً لا كلياً، وإن قيل إنه كلي غير متعين لزم ألا يوجد في الخارج، بل لا يكون وجوده إلا في الذهن من حيث هو تصور كلي.

وأما الاستدلال على وجود الكلي في الخارج بكونه جزء أفراده فتناقض محض؛ لأنه لو كان جزأ للشيء الجزئي لتعين بتعينه، فيلزم أن يكون الكلي منقسماً على أفراده فلا يكون له حقيقة واحدة بالذات كما يقولون، وهذا إلزام معلوم بالضرورة[١].

وقد حاول هؤلاء تجنب هذا الإلزام فقالوا: إن تعين الكلي إذا وجد في الخارج إنما يكون إذا كان الكلي محسوساً، وأما إذا كان معقولاً فإنه يمكن أن يوجد في الخارج وأن يكون كلياً غير متعين، فأثبتوا للكلي وجوداً غير محسوس.

---

(١) انظر للتفصيل في ذلك: درء التعارض، لابن تيمية (٢٦/٦ ـ ٣٢).

وفي بيان ذلك يقول ابن سينا: (اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حظ له من الوجود.

وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوسات فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لأنك ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد، لا على سبيل الاشتراك الصرف، بل بحسب معنى واحد، مثل اسم الإنسان، فإنكما لا تشكان في أن وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود، فذلك المعنى الموجود لا يخلو إما أن يكون بحيث يناله الحس أو لا يكون، فإن كان بعيداً عن أن يناله الحس فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا أعجب.

وإن كان محسوساً فله لا محالة وضع وأين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى أن يحس، بل ولا أن يتخيل إلا كذلك. فإن كل محسوس وكل متخيل فإنه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الأحوال، وإذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال، فلم يكن مقولاً على كثيرين مختلفين في تلك الحال.

فإذن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة، بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة، غير محسوس بل معقول صرف، وكذلك الحال في كل كلي)[1].

ويقول الطوسي في إثبات الكلي الطبيعي في الخارج: (المعاني التي لا تمنع مفهوماتها من وقوع الشركة فيها توجد من حيث هي هي... فإنها تسمى من هي كذلك طبائع؛ أي: طبائع أعيان الموجودات وحقائقها، وهي

(١) الإشارات والتنبيهات: ابن سينا. تحقيق د. سليمان دنيا (٣/٧ ـ ٩).

التي تسمى بالكلي الطبيعي)[١].

وإذا كان هؤلاء قد سلموا بأن الحقيقة الكلية لا يمكن أن تكون محسوسة وإلا لم تكن كلية، فإنه يلزمهم أيضاً ألا تكون تلك الحقيقة موجودة في الخارج؛ لأن كل موجود في الخارج لا بد أن يكون متعيناً، فظهر أن الحقيقة المعقولة التي يدعون وجودها في الخارج لا توجد إلا في العقل، وأنه لا يلزم من وجود التصور العقلي للكليات أن يكون لها وجود خارجي، وأن قولهم بوجود حقيقة عقلية غير متعينة مما لا يمكن الاستدلال عليه لمناقضته للمعلوم بالضرورة من أن كل موجود في الخارج لا بد أن يكون له مكان.

وعلى هذا يمكن أن يفهم قولهم إن الله موجود لا في مكان، إذ إن وجوده عندهم عقلي خالص لا يمكن تعينه. ولازم هذا القول أن الله غير موجود؛ لأن ما لا يمكن تعينه لا يمكن وجوده.

وعند التحقيق فإنه لا فرق بين قول أفلاطون بالمثل المفارقة التي هي عنده ماهيات الأشياء الجزئية وبين ما ذهب إليه أرسطو وأتباعه من القول بماهيات غير متعينة، مع أنها مقومة للجزئيات؛ لأن عدم تعينها يستلزم عدم وجودها، فلا يمكن أن تكون مقارنة للأشياء، وهي غير متعينة معها لأن لكل شيء وجوده الذي يخصه فلا بد إذا كانت الماهيات التي قال بها أرسطو وأتباعه مقومة للجزئيات أن تكون متحققة الوجود فيها، وأما أن يكون للشيء وجود، وللماهية وجود مغاير، وتكون الماهية مع ذلك مقومة للشيء فهذا غاية التناقض، إذ لا يمكن أن يكون للشيء ماهية في الخارج غير وجوده.

وقد أفاض الإمام ابن تيمية في رد القول بوجود حقيقة عقلية ليست

---

(١) الإشارات والتنبيهات: ابن سينا. تحقيق د. سليمان دنيا (١/١٥٦).

متعينة، وأورد كلام ابن سينا السابق ثم رد عليه فقال: (إذا قال القائل: إنسان، كان للفظه وجود في لسانه، وللمعنى وجود في ذهنه، ووقوع هذا على زيد وعمرو كوقوع هذا على زيد وعمرو. وهذا هو المعنى الذي سميته معقولاً، وجعلته معقولاً صرفاً. وهل يكون المعقول الصرف إلا في الحي العاقل؟ فإن المعقول الصرف الذي لا يتصور وجوده في الحس هو ما لا يوجد إلا في العقل، وما لا يوجد إلا في العقل لم يكن موجوداً في الخارج عن العقل، فالتفتيش الذي أخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس أخرج منه المعقولات المحضة التي يختص بها العقلاء، وهي الكليات الثابتة في عقول العقلاء، فإن الإنسان إذا تصور زيداً وعمراً، ورأى ما بينهما من التشابه انتزع عقله من ذلك معنى عاماً كلياً معقولاً، لا يتصور أن يكون موجوداً في الخارج عن العقل.

فهذا هو وجود الكليات، وهذه الكليات المعقولة أعراض قائمة بالذات العاقلة، لا توجد إلا بوجودها وتعدم بعدمها، وليس بينها وبين الموجودات الخارجية تلازم)[1].

وإذا كان غاية ما يدل عليه استدلال هؤلاء على وجود حقيقة كلية في الخارج هو كونها عقلية، وامتنع أن توجد الحقيقة العقلية في الخارج، فلا وجود للكليات إلا في العقل، من حيث هي إدراك للقدر المشترك الكلي بين المتشابهات، وهي خاصية العقل الفطرية التي لا يمكن إنكارها، كما لا يمكن أن يكون للكليات وجود غير وجودها.

وهذا القول هو الوسط الذي تلتقي عنده جميع الأدلة، ولا يمكن لأحد أن يقيم دليلاً على وجود للكليات غير وجودها الذهني على ما سبق بيانه، كما لا يمكن لأحد أن ينكر المعنى الكلي بحيث لا يكون للاسم

---

(١) درء التعارض: ابن تيمية (٥/ ١٣٣ ـ ١٣٤). وانظر أيضاً: نفس المرجع (٦/ ٣٠)؛ ومجموع الفتاوى (٩/ ٢٢٣ ـ ٢٢٦).

الكلي معنى كلي يطابقه في العقل، وهو ما يقول به الإسميون، كما سيتضح قريباً من عرض قولهم ومناقشته.

* * *

وهذا الخطأ الذي وقع فيه هؤلاء وهو قولهم بوجود الكليات في الخارج استلزم خطأ آخر يتعلق بأساس تصور المعاني الكلية.

وذلك أن الواقعيين أثبتوا أولاً الوجود الخارجي للكليات للرد على الشكاك في قولهم بالنسبية، ثم التزموا أن تصور المعنى الكلي الذي يقوم عليه التعريف لا بد أن يتطابق مع تلك الكليات التي ادعوا وجودها في الخارج.

وإذا كان أفلاطون قد فصل بين الكليات والجزئيات فقد التزم أن التعريف إنما يتعلق بالكليات دون الجزئيات، بخلاف أرسطو فقد جعل التعريف بالحد متوقفاً على تصور الجزئيات، لكن من حيث هي مقوَّمة بالماهيات، لا من حيث الإدراك الحسي المباشر للقدر المشترك بين أفراد التصور الكلي.

ونظرية الحد الأرسطية إنما تقوم على تبرير تلك العلاقة المتوهمة بين الماهيات والجزئيات، دون نظر إلى حقيقة الشيء الخارجية التي يتوقف عليها إدراكنا الحسي.

ولذا فقد فصل الصفات الداخلة في تلك الماهية المتوهمة وسماها الذاتية عن الصفات الخارجة عن تلك الماهية وإن كانت لازمة للشيء في الخارج وسماها عرضية، فهي عنده خارجة عن ذات الشيء وحقيقته وجوهره.

وعلى هذا فلا بد من دراسة أساس التعريف بالحد في المنطق الأرسطي، وبيان صلتها بإثبات الماهيات المجردة في الخارج، وما ترتب على ذلك من الخطأ في حقيقة المعنى الكلي وأصله.

نقد أساس التعريف بالحد في المنطق الأرسطي:

يرتبط التعريف عند الواقعيين بإثبات الماهيات المقومة للأشياء عندهم ارتباطاً مباشراً، حيث إن التعريف عندهم هو تحديد لحقيقة الشيء وماهيته التي استدلوا على وجودها للرد على الشكاك بوجود الكليات في الخارج على ما سبق تفصيله.

وكما أنكر الشكاك حقائق الأشياء الثابتة فقد أنكروا تبعاً لذلك إمكان تعريفها، وملخص شبهتهم في ذلك أنهم قالوا: (لا يخلو المتعلم للشيء أن يكون إما عارفاً به وإما جاهلاً، فإن كان عارفاً به فلا حاجة إلى تعلمه، وإن كان جاهلاً به فمن أين إذا صادفه يعرف أنه مطلوبة)[١].

والشكاك لا يقولون بإمكان العلم بحقيقة الشيء قبل تعريفه، وإنما قالوا ذلك على سبيل الإلزام بأن الشيء لا يمكن أن يعرف مطلقاً، وإلا فإن إنكارهم لحقائق الأشياء الثابتة يستلزم عدم إمكان معرفتها. والكلام هنا عن إنكار حقائق الأشياء الثابتة لا إنكار وجود الأشياء في الواقع، وإنما يقوم مذهبهم في إنكار التعريف على أن التعريف للشيء إذا كان مع الجهل المطلق به لم يمكن أن يعرَّف، لأن ما لا يعرفه الإنسان بوجه عام لا يمكن أن يطلبه ليعرفه.

وكما استدل الواقعيون على وجود حقائق الأشياء الثابتة للرد على الشكاك ولم يكتفوا بالمعرفة المباشرة، فقد جعلوا معرفة تلك الحقائق الثابتة معرفة استدلالية لا مباشرة أيضاً، حيث جعلوا معرفة الشيء متوقفة على معرفة ماهيته التي ثبتت بطريق الاستدلال، لا على إدراك القدر المشترك بين أفراد الشيء من حيث هو معرفة ضرورية مباشرة، فأدى بهم الاستدلال على إثبات حقائق الأشياء إلى القول بوجود الكليات في

(١) شرح البرهان لأرسطو: ابن رشد. تحقيق: د. عبد الرحمٰن بدوي (ص١٧٦ ـ ١٧٧).

الخارج، ثم التزموا أن التعريف إنما يقوم على إدراك تلك الكليات الاستدلالية، فخالفوا أحكام الضرورة في إثبات حقائق الأشياء وفي طريقة معرفتها.

لكن أفلاطون حين فصل الماهيات عن الجزئيات حصر التعريف في الماهيات المفارقة دون الجزئيات المحسوسة؛ لأن حقيقة الأشياء عنده ليست مرتبطة بوجودها المحسوس وإنما بماهياتها المفارقة. إذ إن وجود الجزئيات المحسوسة ليس ثابتاً لها لذاتها وإنما من حيث هي أشباح للمثل، ولذلك كان يقول: (لا تسم الماء المحسوس ماء، وإنما قل إنه شبيه بالماء)[١].

لكن أفلاطون وقع نتيجة ذلك في إشكال وهو: أن حقائق الأشياء إذا لم تكن مرتبطة بوجودها المحسوس وإنما بالماهيات المفارقة، ولم يكن التعريف متوقفاً على إدراك المحسوسات فكيف يمكن أن نعرف حقائق الأشياء مع أنها مفارقة وغير محسوسة؟

وهنا يقول أفلاطون إن حقائق الأشياء وإن لم تكن مرتبطة بالمحسوسات إلا أن المحسوسات تذكِّر بتلك الحقائق المفارقة المعلومة للإنسان قبل إدراكه الحسي للجزئيات، وهذا يرتبط بمذهبه في النفس، وأن لها وجوداً سابقاً على وجودها في هذه الحياة، وأنها في وجودها السابق (كانت في صحبة الآلهة تشاهد فيما وراء السماء موجودات ليست بذات لون ولا شكل، ثم ارتكبت إثماً فهبطت إلى البدن، فهي إذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل، فالعلم ذكر والجهل نسيان)[٢].

وهذا الذي قاله أفلاطون في النفس خرافة أخرى غير خرافة المثل المفارقة، ولا يمكن أن يرد بها على الشكاك في إمكان التعريف؛ لأن

(١) العقل والوجود: يوسف كرم (ص١٦٠ ـ ١٦١).
(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم (ص٧٤).

الشكاك يمكنهم أن يطالبوه بالدليل على نظريته في الوجود السابق للنفس وإدراكها للمثل، وأن ذلك أصل العلم بحقائق الأشياء عند إدراك جزئياتها محسوسة. وهو لا يمكن أن يستدل على ذلك، فيبقى قول الشكاك في عدم إمكان التعريف قائماً؛ لأنه قد سلَّم لهم أن معرفة حقائق الأشياء لا يرتبط بالجزئيات المحسوسة.

ولهذا أنكر أرسطو ما ذهب إليه أفلاطون من القول في أساس التعريف وحاول أن يجمع بين القول بوجود الماهيات في الخارج والقول بتوقف التعريف على إدراك حقائق الأشياء الجزئية، ولهذا نفى أن تكون الماهيات مفارقة للجزئيات المحسوسة، بل قال إنها مقارنة لها.

وقد أنكر أرسطو أن يكون تعريف الشيء مستنداً إلى علم سابق كما قال أفلاطون، وجعل التعريف متوقفاً على التصور الكلي لحقيقة الشيء ليرد على الشكاك في قولهم إن الشيء إذا كان مجهولاً لم يمكن تعريفه لعدم إمكان طلب معرفته مع الجهل المطلق به، فقال: إن الشيء معلوم من جهة الحقيقة الكلية وإن كان مجهولاً من جهة حقيقته الجزئية حتى يعلم أنها من أفراد تلك الحقيقة الكلية فتكون معروفة.

وفي بيان موقف أرسطو من الشكاك وأفلاطون في هذه القضية يقول ابن رشد في شرحه لكلام أرسطو بعد أن ذكر شبهة الشكاك في عدم إمكان التعريف: (هذا الشك قصد به إبطال التعليم، وقد كان أفلاطون أجاب عن هذا الشك بأن وضع أن التعلُّم تذكُّر، وسلَّم أن المطلوب قد كان معلوماً قبل أن يُعلم، وهو بين أن المطلوب المجهول الطبع لم يكن لنا قط معلوماً بالفعل وإنما كان معلوماً بالقوة.

فوجه حل هذا الشك أن يقال له: إن المطلوب لو كان مجهولاً على الإطلاق ومن جميع الجهات لما كان سبيل إلى علمه، ولو كان أيضاً معلوماً على الإطلاق لكان تعلمه عبثاً، لكنه معلوم من جهة وهو الأمر

الكلي العام، ومجهول من جهة وهو الأمر الخاص، فنحن نطلبه من قبل الجهة المجهولة فيه ونعرفه إذا صادفناه من قبل الجهة المعلومة عندنا منه)[١].

وهذا الذي ذكره أرسطو صحيح، فإن إدراك المعنى الكلي الذي هو أصل التعريف إنما يتحقق بإدراك القدر المشترك بين المتشابهات حتى يكون لها اسم كلي يشملها، فالاسم الكلي ـ إنسان مثلاً ـ إنما يفهم معناه بإدراك التشابه بين أفراد الناس، بحيث ينتزع الذهن صورة كلية تصدق على كل إنسان.

لكن أرسطو أخطأ حين قال: إن هذه المعرفة الكلية معرفة مستدلة وليست مباشرة، وأنها تقوم على معرفة حقيقة الشيء وماهيته التي هي جزء ماهيته الكلية لا على الإدراك الحسي المباشر للجزئيات، وبناء على هذا اشترط في التعريف تصور الشيء على حقيقته لا مجرد تمييزه عن غيره.

ومعلوم أن الحقيقة الضرورية لا يمكن أن يستدل لها، كما لا يمكن الشك فيها، وإلا لم تكن ضرورية. وإدراك المعنى الكلي حقيقة ضرورية فلا يمكن أن يستدل لها، بل لا بد أن يؤدي الاستدلال لها إلى تناقض.

ولذلك فإن أفلاطون التزم القول بأن التعريف لا يتعلق بالمحسوسات بناءً على استدلاله في مسألة حقائق الأشياء الثابتة مع أنها مسألة ضرورية.

وكذلك أرسطو التزم أن التعريف لا بد أن يكون مصوراً لحقيقة الشيء وماهيته، ومعلوم أن إدراكنا للأشياء والمعاني الكلية لا يتوقف على ذلك، وإنما يتوقف على إدراكنا الحسي المباشر والذي ندرك معه التشابه والاختلاف بين الأشياء دون استدلال وإنما بالضرورة.

وقد سلك أرسطو في بيان أساس التعريف أو الحد التفريق بين ما

---

(١) شرح البرهان لأرسطو: ابن رشد. تحقيق: د. عبد الرحمٰن بدوي (ص١٧٧).

سماه ماهية الشيء، أو جوهره، أو ذاته، وما سماه عرضاً. وجعل التعريف مرتبطاً بماهية الشيء دون عرضه. وفي ذلك يقول: (الحد هو القول الدال على ماهية الشيء)[١] ويقول أيضاً: (الحد إنما يعرفنا جوهر الشيء)[٢] ويقول أيضاً: (الحد قول منبئ عن ذات الشيء)[٣].

ونتيجة لذلك فرق في صفات الأشياء بين صفاتها الذاتية وصفاتها العرضية، ثم قسم الذاتية إلى ذاتية مشتركة، وهي: الجنس، وذاتية مميزة وهي: الفصل، كما قسم العرضية إلى عرضية مفارقة وهي: العرض العام، وعرضية لازمة وهي: الخاصة.

وقد اشترط في الحد الذي يحصل به تصور حقيقة الشيء معرفة صفاته الذاتية دون العرضية وإن كانت لازمه؛ لأنها عنده خارجة عن ماهية الشيء. ولذلك يقول في تعريف الخاصة: (هي ما لم تدل على ماهية الشيء، وهي موجودة لكل شيء وحده ومنعكسة عليه في الحمل)[٤].

وقد اصطلح المناطقة بعد أرسطو على إطلاق اسم (النوع) على ما يتحقق به تمام الماهية من الجنس المشترك والفصل المميز. وكان أول من أثر عنه ذلك فورفريوس في كتابه «إيساغوجي» الذي لخص فيه منطق أرسطو.

وقد عرف المناطقة النوع بأنه (الكلي المقول على كثيرين متفقين في الحقيقة في جواب ما هو)[٥] وهذا هو نفس ما أراده أرسطو من تعريفه للحد، فإن الحد لا بد أن يكون دالاً على الماهية الكلية المقومة لأفراد الشيء الواحد من حيث هو نوع.

---

(١) الجدل، لأرسطو. ضمن: تلخيص منطق أرسطو، لابن رشد (٦/ ٥٠٤).
(٢) البرهان، لأرسطو. ضمن: تلخيص منطق أرسطو، لابن رشد (٥/ ٤٥٩).
(٣) المرجع السابق (٥/ ٤٦٥).
(٤) الجدل، لأرسطو. ضمن: تلخيص منطق أرسطو، لابن رشد (٦/ ٥٠٤).
(٥) تسهيل المنطق: عبد الكريم الأثري (ص٣٢).

والمقصود هنا مناقشة ما يقوله أصحاب المنطق الأرسطي من التفريق بين الصفات الذاتية والعرضية اللازمة، إذ عليه ينبني قولهم في أساس التعريف، وتصور المعاني الكلية.

وقد استندوا في تمييزهم بين الصفات الذاتية والعرضية اللازمة إلى ثلاثة فروق وإن كانوا لا يتفقون على التسليم بها كلها.

يقول الطوسي: (لا يخلو تعريف الذاتي من عسر ما[١]، والقدماء قد ذكروا له ثلاث خاصيات:

إحداها: أنه لا يمكن أن يتصور الشيء إلا إذا تصور ما هو ذاتي له أولاً.

وثانيها: أن الشيء لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له إلى علة مغايرة لذاته، فإن السواد هو لون لذاته، لا لشيء آخر يجعله لوناً، فإن ما جعله سواداً جعله أولاً لوناً.

وثالثها: أن الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجوداً وتوهماً.

وهذه الخاصيات إنما توجد للذاتي عند إحضاره بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي له)[٢].

وحاصل هذه الفروق الثلاثة إنما يرجع إلى تصور ذهني لا علاقة له بالأشياء في الواقع، فالرد الإجمالي عليها أن يعلم أن تصوراتنا عن الأشياء تابعة لوجودها في الخارج، فلا يمكن إذا أدركنا شيئاً بحواسنا أن نتصوره على غير حقيقته، بل لا بد أن يكون تصورنا له مطابقاً لحقيقته الظاهرة. وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون وجود الأشياء وصفاتها في الخارج تابعاً لتصوراتنا، وهذا أمر بالمعلوم بالضرورة.

---

(١) هذا اعتراف منهم بعسر تمييز الذاتي الذي جعلوا الحد متوقفاً على تصوره.

(٢) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، بشرح الطوسي. تحقيق: د. سليمان دنيا (١٥٢/١).

ولا بد من مناقشة هذه الفروق التي بنوا عليها التمييز بين الذاتيات واللوازم من الصفات.

* * *

فأما الفرق الأول وهو قولهم: إنه لا يمكن أن يتصور الشيء إلا إذا تصور ما هو ذاتي له أولاً، فمقصودهم به أن الذاتي متقدم في التصور على الماهية، وأساس هذا الفرق أنهم يفرقون بين ما يسمونه علل الماهية وما يسمونه علل الوجود.

وقد أشار الطوسي في شرحه لهذه الفروق إلى ذلك بقوله: (إن الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته فإنه من علل ماهيته، أو نفس ماهيته، والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته فإنه من معلولاته، وعلل الماهية غير علل الوجود.

وقد أشار الشيخ (يقصد: ابن سينا) في هذا الفصل إلى الفرق بينهما فقال: ولست أعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع إليه في تحقق وجوده، بل المحمول الذي يفتقر الموضوع إليه في ماهيته)[١].

وهذا الفرق الذي هو عمدتهم مبني على التفريق بين ماهية الشيء ووجوده في الخارج، حيث قالوا بوجود ماهية عقلية في الخارج غير الشيء المحسوس، ثم قالوا: إن تلك الماهية هي المقومة للشيء إتباعاً لأرسطو حيث جعل الماهيات المجردة مقارنة للجزئيات، وإن كانت كلية في حقيقتها غير منقسمة بتعدد أفرادها.

والحد عندهم إنما يتعلق بهذه الماهية العقلية غير المحسوسة، لا بالشيء المحسوس في الخارج؛ لأن الحد عندهم إنما تعتبر فيه الذاتيات التي هي علل الماهية، لا ما يتعلق بعلل الشيء من حيث هو موجود في الخارج، وهذا معنى تفريقهم بين علل الماهية وعلل الوجود.

---

(١) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، بشرح الطوسي. تحقيق: د. سليمان دنيا (١٥٢/١).

وقد تقدم بيان أنه ليس في الخارج إلا الوجود المحسوس، وأنه لا يمكن وجود ماهيات غير محسوسة ولا متعينة. فما ادعوه من اختصاص الصفات الذاتية بتلك الماهية المدعاة باطل، بل لا تكون الماهية إلا للشيء الموجود في الخارج، فلا فرق بين ماهية الشيء ووجوده المحسوس، وإذا كانت تصوراتنا عن الأشياء لا بد أن تكون تابعة لوجودها في الخارج، لا لماهية غير محسوسة، لم يمكن التفريق بين الصفات اللازمة للشيء التي لا تنفك عنه، بحيث يكون بعضها ذاتياً وبعضها عرضياً لازماً كما يقولون.

ومما يبين بطلان هذا الفرق، وهو قولهم إن الذاتي هو ما يتقدم تصوره على تصور الماهية، أنه لا يمكن تصور الذاتي إلا من حيث هو ذاتي لماهية محددة، وهذا يستلزم أن معرفة الذاتي وكونه ذاتياً متوقفة على معرفة الماهية، وأن تكون معرفة الماهية متوقفة على معرفة ذاتياتها. وهذا دور باطل.

وكما يقول الإمام ابن تيمية (فحقيقة قولهم إنه لا يعلم الذاتي من غير الذاتي حتى تعلم الماهية، ولا تعلم الماهية حتى تعلم الصفات الذاتية التي منها تؤلف الماهية. وهذا دور.

... وإن قيل: إن مجرد تصور الصفات الذاتية كاف في تصور الماهية وإن لم أعلم أن تلك الصفات ذاتية، قيل: من أين يعلم الإنسان أن هذه الصفات هي الذاتيات دون غيرها إن لم يعرف الماهية التي هذه الصفات ذاتية لها داخلة فيها؟ ومن أين يعلم إذا تصور بعض الصفات اللازمة أن هذه هي الذاتية التي تتركب منها الذات دون غيرها إن لم يعلم الذات، فتتوقف معرفة الذات التي هي الماهية على معرفة الذاتيات، وتتوقف معرفة الذاتيات؛ أي معرفة كونها هي الذاتيات لهذه الماهية دون غيرها من اللوازم على معرفة الذات، فتتوقف معرفتها على معرفتها، فلا يعرف هو ولا تعرف الذاتيات.

وهذا كلام متين يجتاح أصل كلامهم، ويُبين أنهم متحكمون فيما وضعوه لم يبنوه على أصل علمي تابع للحقائق.

. . . مثال ذلك: إذا قدر أنه لا تتصور حقيقة الإنسان حتى تتصور صفاته الذاتية التي هي عندهم الحيوانية والناطقية، وهذه الحيوانية والناطقية لا يعرف أنها صفاته الذاتية دون غيرها حتى يعرف أن ذاته لا تتصور إلا بها، وأن ذاته تتصور بها دون غيرها، ولا يعلم أن ذاته لا تتصور إلا بها حتى تعرف ذاته.

فإن قيل: مجرد تصور الحيوانية والناطقية يوجب تصور الإنسان. قيل: مجرد تصوره لذلك لا يوجب أن يعلم أن هذا هو الإنسان حتى يعلم أن الإنسان مؤلف من هذه دون غيرها، وهذا يوجب معرفته بالإنسان قبل ذلك.

. . . فإن قيل تصوره موقوف على تصور الصفات الذاتية لا على معرفة أنها ذاتية. وقد يمكن تصورها وإن لم يعرف أنها ذاتية له. قيل: هب أن الأمر كذلك. لكن لا بد من التمييز بين الصفات الذاتية التي لا تتصور الذات إلا بها وبين العرضية التي تتصور بدونها، ولا يمكن التمييز بين هذين النوعين إلا إذا عرفت ذاته المؤلفة من الصفات الذاتية، ولا تعرف ذاته حتى تعرف الصفات الذاتية، ولا يميز بين الذاتيات وغيرها حتى تعرف ذاته، فصار معرفة الذات موقوفاً على معرفة الذات، وهذا هو الدور)[١].

وبهذا يعلم أن التفريق بين ما سموه الذاتي واللازم العرضي بدعوى أن تصور الماهية متوقف على الذاتي دون اللازم غير ممكن، بل من الصفات التي هي عندهم عرضية لا ذاتية ما لا يمكن وجود الشيء بدونها، وإذا كان وجود الشيء في الخارج هو عين ماهيته فلا بد من ذلك اللازم

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٧٧ ـ ٨٠).

لتلك الماهية، فلا يكون بينه وبين ما سموه ذاتياً فرق، ولا يكون عرضياً مع توقف وجود الشيء عليه.

والعجب من هؤلاء أنهم مع تفريقهم بين الذاتي والعرضي اللازم، وقولهم إنه يمكن تصور الشيء مع عدم تصور اللازم فلا يكون ذاتياً، ثم يجعلون من تلك اللوازم ما يكون ضرورياً بحيث ينتفي وجود الشيء بانتفائه، كما قال الغزالي في كون زوايا المثلث تساوي قائمتين، وأن ذلك من لوازم المثلث لا من صفاته الذاتية، ومع ذلك يقول: (ولو قدرت حيلة لإخراج زوايا المثلث عن كونها مساوية لقائمتين لم يبق المثلث وبطل وجوده)[١].

لكن هذا إنما يرجع إلى ما سبق التنبيه عليه وهو تفريقهم بين ماهية الشيء ووجوده في الخارج، بحيث يكون لماهيته أسباب غير أسباب وجوده. وإذا علمنا أن هذا الفرق إنما يقوم على القول بالماهيات المجردة في الخارج، وأن ذلك الأصل باطل، فما بنوه عليه من التفريق بين الذاتيات واللوازم باطل أيضاً.

ومما يبين بطلان قولهم باشتراط تقدم تصور الذاتي على تصور الماهية، وأنه لا يمكن تصور الماهية ما لم يكن الذاتي متصوراً قبلها، أنهم في حدودهم لا يلتزمون بذلك. فإذا قالوا في حد الإنسان إنه: حيوان ناطق، فإن الذاتي المشترك وهو: الحيوان، يتضمن أيضاً ذاتيات، إذ يعرفونه بأنه الجسم الحساس النامي المتحرك بالإرادة، وهم لا يقولون بلزوم استحضار هذه الذاتيات في تصور الإنسان، مع أنها ذاتية له لأنها ذاتية لصفة مقومة له.

وإن قالوا: إن الحيوان يدل على تلك الذاتيات بالتضمن، قيل

(١) معيار العلم، للغزالي (ص٧١).

فكذلك يمكن أن يقال: إن الناطق الذي هو الفصل المميز عندهم في حد الإنسان يدل أيضاً على الحيوان الذي هو الذاتي المشترك بالتضمن، فلا يلزم تصوره ولا ذكره في الحد، فإن التزموا أنه لا بد من تصور جميع الذاتيات وجب ألا يقولوا بدلالة التضمن، وإن قالوا بدلالة التضمن وجب ألا يشترطوا تقدم الذاتيات على الموصوف في التصور، فعلم أن قولهم بلزوم تقدم تصور الذاتي على تصور الماهية غير معتبر، فبطل الفرق الذي أقاموه على هذا الأساس[1].

هذا ما يتعلق بالفرق الأول.

* * *

وأما الفرق الثاني فهو قولهم: إن الشيء لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له إلى علة مغايرة لذاته.

وحاصل هذا الفرق أن الذاتي ليس بينه وبين الماهية واسطة بحيث يمكن أن يعلل ثبوته لها بغيرها، فاللونية للسواد لا تحتاج في إثباتها إلى واسطة بل السواد هو لون لذاته، وكذلك الإنسان فعندهم أنه ليس حيواناً لعلة جعلته كذلك بل هو لذاته حيوان، إذ لو كان ثبوت الحيوانية للإنسان لعلة لأمكن عند فقدها أن يفرض وجود الإنسان، وهذا ممتنع، إذ يلزم أن تكون الإنسانية متحققة دون تحقق ما تتقوم به.

وقد اعترف محققوهم أن هذا الفرق لا يصح مميزاً بين الذاتي والعرضي اللازم، ولهذا قال الطوسي بعد ذكره للفروق الثلاثة كما سبق: (ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتي في الخاصيتين الأخيرتين، فإن الاثنين مثلاً لا يحتاج في اتصافه بالزوجية إلى علة غير ذاته[2]، ولا يمكن

---

(١) انظر في تفصيل ذلك: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (٧٣ ـ ٧٦، ٤١٨ ـ ٤١٩).
(٢) يريد بذلك الرد على الفرق الثاني.

رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهم[١])[٢].

ويقول الساوي في نقد هذا الفرق: (وهذا الوصف مما تشركه فيه اللوازم التي تلزم الشيء لماهيته لا في وجوده، مثل كون الثلاثة فرداً، أو المثلث مساوي الزوايا لقائمتين، فليست الفردية موجودة لعلة أفادتها، بل الثلاثة في نفسها وماهيتها لا تكون إلا فرداً، فإذا أوجدت علة ثلاثة فقد أوجدت فرداً، لا أنها أوجدت الفردية للثلاثة، ففرق بين أن يُوجد شيئاً وبين أن يوجد لشيء فإن مقتضى قولنا يوجد لشيء أن يوجد ذلك الشيء دون هذا الأمر ثم يفيده من بعد ذلك الأمر)[٣].

* * *

وأما الفرق الثالث وهو قولهم: إن الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجوداً وتوهماً، فقد اعترف محققوهم كذلك أنه لا يصح أن يكون مميزاً بين الذاتي والعرضي اللازم.

وفي بيان أنه قد يمتنع رفع اللوازم عن الماهية في الوهم يقول ابن سينا: (وأمثال هذه[٤] إن كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم، فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة، وإن كان لها وسط يتبين به علمت واجبة به، وأعني بالوسط ما يقرن بقولنا: لأنه، حين يقال: لأنه كذا. فهذا الوسط إن كان مقوماً للشيء لم يكن اللازم مقوماً له؛ لأن مقوم المقوم مقوم، بل كان لازماً له أيضاً. فإن احتاج الوسط إلى وسط تسلسل إلى غير نهاية فلم يكن وسط، وإن لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط.

(١) يريد بذلك الرد على الفرق الثالث.
(٢) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا. بشرح الطوسي. تحقيق: د. سليمان دنيا (١/ ١٥٢).
(٣) البصائر النصيرية، للساوي (ص٣٨). وانظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٤١٨).
(٤) يقصد هنا اللوازم العرضية.

وإن كان الوسط لازماً متقدماً واحتاج إلى توسط لازم آخر، أو مقوم غير منته في ذلك إلى لازم بلا وسط تسلسل أيضاً إلى غير النهاية.

فلا بد في كل حال من لازم بلا وسط، فقد بان أنه ممتنع الرفع في الوهم، فلا تلتفت إذن إلى من قال: إن كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم، ومن أمثلة ذلك كون كل عدد مساوياً لآخر أو مفاوتاً له)[١].

قال الإمام ابن تيمية بعد ذكره لكلام ابن سينا السابق: (مقصوده بهذا الرد على من قال من المنطقيين إن الفرق بين الصفة الذاتية والعرضية اللازمة أن ما ليس بذاتي يمكن رفعه في الوهم، فيمكن تصور الموصوف بدون تصوره بخلاف الذاتي. فتبين أن اللوازم لا بد أن تنتهي إلى لازم بيِّن لا يفتقر إلى وسط، وذلك يمتنع رفعه في الوهم إذا تصور الموصوف. وهذا الذي قاله جيد، وهو يبطل الفرق الذي هو عمدتهم)[٢].

وفي نقد هذا الفرق يقول الغزالي: (هذا المعيار مع أنه كثير النفع في أغلب المواضع غير مطرد في الجميع، فإن من اللوازم ما هو ظاهر اللزوم للشيء، بحيث لا يقدر على رفعه في الوهم، فإن الإنسان يلزمه كونه متلوناً ملازمة ظاهرة لا يقدر الإنسان على رفعه في الوهم وهو لازم لا ذاتي، ولذلك إذا حددنا الإنسان لم يدخل فيه التلون، مع أن الحد لا يخلو من جميع الذاتيات المقومة.

... وكذلك كون كل عدد إما مساوٍ لغيره أو مفاوت فإنه لازم ليس بذاتي، وربما لا يقدر الإنسان على رفعه في الوهم)[٣].

* * *

ومن جميع ما تقدم يظهر أن ما ادعوه من التفريق بين الذاتي

---

(١) الإشارات والتنبيهات: ابن سينا. بشرح الطوسي. تحقيق: د. سليمان دنيا (١/ ١٦٠ ـ ١٦٤).

(٢) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٤١٨).

(٣) معيار العلم، للغزالي (ص٧٠). وانظر: البصائر النصيرية، للساوي (ص٣٨ ـ ٣٩).

والعرضي اللازم لا حقيقة له، وأنهم إنما يتكلمون عن وضعهم واصطلاحهم لا عن تصور ضروري لا يختلف عند الناس، ولا عن حقيقة ثابتة للأشياء في الواقع.

وأساس خطئهم في ذلك كله أنهم سلكوا سبيل الاستدلال على المسائل الضرورية، فالإدراك الحسي لحقائق الأشياء الثابتة حقيقة ضرورية مباشرة لا تحتاج إلى استدلال، وما ينبني عليه من تصور المعاني الكلية حقيقة ضرورية مباشرة أيضاً، والناس متفقون على الأسماء الكلية التي يعرفون بها الأشياء دون أن يضعوا لذلك حدوداً وشروطاً؛ لأن خاصية العقل هي إدراك التشابه بين المتشابهات والتفريق بين المختلفات، فمن حاول الاستدلال على ما يكون إدراكه ضرورياً فلا بد أن يخالف تلك الضرورة فيقع في التناقض، كما حصل من هؤلاء في قولهم بلزوم التفريق بين الذاتيات والعرضيات اللازمة.

ولذلك فإن جمهور المتكلمين قد خالفوا المناطقة في اشتراط التصور في الحد، وقالوا إن الحد إنما يفيد التمييز فقط، والنقل عنهم في ذلك مما يطول به المقام.

ويوجز الإمام ابن تيمية ذلك بقوله: (المحققون من النظار يعلمون أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالاسم، ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وإنما يدعي هذا أهل المنطق اليوناني أتباع أرسطو ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليداً لهم من الإسلاميين وغيرهم.

... وأما سائر طوائف النظار من جميع الطوائف المعتزلة والأشعرية والكرامية والشيعة وغيرهم ممن صنفوا في هذا الشأن من أتباع الأئمة وغيرهم فعندهم إنما تفيد الحدود التمييز بين المحدود وغيره... ولا فرق عندهم بين ما يسمى فصلاً وخاصة ونحو ذلك... وهذا مشهور في كتب

أهل النظر في مواضع يطول وصفها)[١].

والأساس الذي بنى عليه هؤلاء رفضهم للحد الأرسطي هو أن منهج أرسطو في الحد إنما يقوم على مذهبه في الماهيات المجردة، بحيث لا يمكن الفصل بينهما، ومذهب أرسطو في العلاقة بين الماهية والوجود يستدعي الخوض في مسائل تناقض أصول الاعتقاد؛ كالكلام في وجود الله وقدم المادة وعلاقة ذلك بمسألة الخلق. وكما يقول النشار في ذلك: (فإن حقائق منطق أرسطو متصلة بحقائق ميتافيزيقاه ومرتبطة بها، ويقينية منطق أرسطو مرتبطة بيقينية ميتافيزيقاه... فكان من المحتم ألا يقبلوا منهاج البحث الذي استندت عليه هذه الميتافيزيقيا)[٢].

والعجب من أتباع أرسطو أنهم قد اعترفوا أن التفريق بين الذاتيات التي يقوم عليها التعريف بالحد واللوازم العرضية الخارجة عن الماهية المتصورة متعذر أو متعسر. وقد اعترف محققوهم بذلك. والنقل عنهم مما يطول به المقام أيضاً، لكن لا بد من الإشارة إلى شيء منه.

فمن ذلك ما ذكره إمامهم ابن سينا من صعوبة الحد، بحيث لا يمكن تحديدها إلا بالتمييز لا بتصور الماهية؛ كالموجود والشيء والضروري والواحد والكثير، وفصَّل القول في وجه صعوبة الحد بالماهية فيها[٣].

ولذلك يقول الجرجاني: (اعلم أن الحقائق الموجودة يتعسر الاطلاع على ذاتياتها والتمييز بينها وبين عرضياتها تعسراً تاماً واصلاً إلى حد التعذر. فإن الجنس يشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة، فلذلك ترى رئيس القوم[٤] يستصعب تحديد الأشياء)[٥].

---

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص١٤ ـ ١٥).
(٢) مناهج البحث: د. علي سامي النشار (ص٨٧) بتصرف يسير.
(٣) انظر: الشفاء، لابن سينا. قسم الإلهيات (ص٢٩١).
(٤) يقصد: ابن سينا.
(٥) حاشية تحرير القواعد المنطقية، للجرجاني (ص٨٠).

ويقول الساوي في ذلك: (والذهن لا يتنبه للفرق بين الذاتي واللازم البين في جميع الأشياء، إذ هي متقاربة جداً في بيانها للشيء وامتناع فهم الشيء دون فهمها)[١].

وقد عقد الغزالي في كتابه معيار العلم فصلين أحدهما بعنوان: «مثارات الغلط في الحدود»، والآخر بعنوان: «صعوبة الحد»، وذكر في الأول ما يتعلق بالغلط في الجنس، وما يتعلق بالغلط في الفصل، وما يتعلق بأمور مشتركة، وذكر صوراً كثيرة يمكن أن يلتبس بها الحد فلا يكون معرفاً للماهية.

ثم ذكر في فصل صعوبة الحد (استعصاء الحد على القوة البشرية إلا عند غاية التشمير والجهد، فمن عرف ما ذكرناه من مثارات الاشتباه في الحد، عرف أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن كل ذلك إلا على الندور، وهي كثيرة، وأعصاها على الذهن أربعة:

أحدها: أنا شرطنا أن نأخذ الجنس الأقرب، ومن أين للطالب أن لا يغفل عنه فيأخذ جنساً يظن أنه أقرب...

الثاني: أنا إذا شرطنا أن تكون الفصول كلها ذاتية، واللازم الذي لا يفارق في الوجود والوهم مشتبه بالذاتي غاية الاشتباه، ودرك ذلك من أغمض الأمور، فمن أين له أن لا يغفل فيأخذ لازماً بدل الفصل فيظن أنه ذاتي.

الثالث: أنه إذا شرطنا أن نأتي بجميع الفصول الذاتية حتى لا نخل بواحد، ومن أين نأمن من شذوذ واحد عنه...

الرابع: أن الفصل مقوم للنوع، ومقسم للجنس، وإذا لم يراع شرط التقسيم

(١) البصائر النصيرية، للساوي (ص٨٩).

أخذ في القسمة فصولاً ليست أولية للجنس، وهو عسير غير مرضي في الحد. . .)[١].

وإذا تبين عدم إمكان التفريق بين ما سماه أتباع المنطق الأرسطي الذاتي والعرضي اللازم فإن ما بنوه على ذلك من القول بتوقف التصور للمعاني الكلية التي هي أساس التعريف على تصور الذاتيات لا بد أن يكون باطلاً.

وذلك أن المعاني الكلية لا يمكن أن تقوم على التفريق بين صفات الأشياء اللازمة لها، وإنما على إدراك القدر المشترك بين أفرادها، ويدخل في هذا القدر المشترك ما سماه هؤلاء لوازم عرضية؛ لأنها إذا كانت لازمة للموصوف في الوجود الخارجي فلا بد أن تكون في التصور الكلي له.

وبذا يعلم أن إدراك المعاني الكلية إنما يقوم على الإدراك الحسي المباشر للجزئيات في الواقع، ولهذا كان ضرورياً لا يحتاج إلى استدلال، وليس فيه تعذر أو تعسر كما يقول أتباع المنطق الأرسطي.

(١) معيار العلم، للغزالي (ص٢٥٥ ـ ٢٥٩). وانظر: العقل والوجود: يوسف كرم (ص٢١).

ثانياً: موقف الإسميين من المعنى الكلي المجرد

الأسماء إما أن تكون أسماء أعلام وإما أن تكون أسماء كلية، وتختلف دلالة اسم العلم عن دلالة الاسم الكلي من حيث إن اسم العلم إنما يدل على جزئي معين. فإذا قلت: (هذا أحمد)، لم يدل هذا الاسم إلا على إنسان معين يمكن تعيينه والإشارة إليه، بخلاف الاسم الكلي فإنه لا يدل على معين وإنما يدل على معنى كلي يشمل جزئيات بينها قدر مشترك اقتضى أن يجمعها اسم كلي واحد. فإذا قلت: (إنسان) كان هذا اسماً كلياً يمكن أن يصدق على أي فرد من الناس لما بينهم من الاتفاق في القدر المشترك المقتضي لوصف الإنسانية.

وحاصل الفرق بين اسم العلم والاسم الكلي أن اسم العلم لا بد أن يدل على معين، بخلاف الاسم الكلي فإنه لا يمكن أن يدل على معين، إذ هو وصف لحقيقة كلية، ولذلك لا يمكن أن يتعين في الخارج، لأنه لو تعين لكان جزئياً، والجزئي نقيض الكلي، فكونه كلياً مناقض لتعينه في الخارج.

وإذا لم يمكن أن يتعين الكلي في الخارج لم يكن بين التصور الكلي وتعين ما يدل عليه تلازم، بل يترتب على القول بتلازمهما أحد أمرين كلاهما مناقض للضرورة. فإما أن يقال بتلازمهما في التحقق، بحيث يلزم من التسليم بالتصور الكلي أن يقابله في الواقع كلي طبيعي، وهذا هو ما

ذهب إليه الواقعيون، حيث أثبتوا للكليات وجوداً في الخارج كما سبق تفصيل ذلك. وإما أن يقال بتلازمهما في الانتفاء بحيث يلزم من التسليم بعدم إمكان تحقق الكلي في الخارج ألا يكون المعنى الكلي متصوراً وهذا ما ذهب إليه الإسميون.

فالواقعية والإسمية مذهبان متناقضان، وغاية ما تدل عليه أدلة المذهب الواقعي هو إثبات المعنى الكلي الذي ينكره الإسميون، كما أن غاية ما تدل عليه أدلة الإسميين هو نفي وجود الكلي معيناً في الخارج، وهو ما ينكره الواقعيون.

والحق وسط بين هذين المذهبين المتناقضين، ويتلخص في إثبات المعنى الكلي المعقول دون أن يكون له وجود واقعي خارج الذهن، وإذا كان قد سبق القول في بيان أدلة الواقعيين في إثبات وجود الكلي في الخارج ومناقشتها، فلا بد من بيان أدلة الإسميين في نفي المعنى الكلي ومناقشتها أيضاً.

وابتداء فإنه يمكن تعريف الإسمية بأنها: (نظرية تقول بأن الكليات لا وجود لها لا في الواقع ولا في الذهن، وإنما هي مجرد ألفاظ أو أسماء تدل على عدد غير محدد من الأشياء)[١].

فالأسماء الكلية لا تدل ـ عندهم ـ على معان كلية، وإنما هي مجرد أسماء تطلق على عدد من المعينات، ولا يلزم من انطباق الاسم الكلي على مجموعة من الجزئيات أن يوجد في الذهن معنى عام كلي يصدق عليها؛ لأن التصور إنما ينطبق على معين لا على مجموعة معينات، وهذا هو معنى وصفهم بالإسمية.

وتذكر الإسمية في تاريخ الفكر الفلسفي كظاهرة معارضة للمذهب

---

(١) المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية (ص١٤).

الواقعي، غير أن كثيرين يخلطون بين الإسمية ونفي وجود الكليات في الخارج، مع أنه لا بد في الإسمية من نفي المعنى الكلي المجرد، ومن ذلك ما ذكره النشار عن الإمام ابن تيمية، حيث عده إسمياً لمجرد أنه نفى الوجود الخارجي للكليات وأثبت لها الوجود الذهني فقط، مع أن إثبات المعاني الكلية يتناقض مع المذهب الإسمي الذي يقوم على نفيها[١].

وأول ما عرفت الإسمية في العصر الوسيط للفلسفة الأوروبية، لكنها لم تكن نظرية مؤصلة كما أصبحت بعد ذلك[٢]، لكنها اشتهرت في الفلسفة الحديثة وخاصة في كتابات «باركلي» و«هيوم»، وقد أعجب «هيوم» بجهود «باركلي» في تقرير هذه النظرية وحاول أن يتوسع في الاستدلال لها ونفى الشكوك حولها. وفي ذلك يقول: (لقد أثير سؤال بالغ الأهمية عن الأفكار المجردة أو العامة أتكون عامة أم تكون جزئية في تصور العقل لها؟ وقد نازع فيلسوف عظيم (يقصد: «باركلي») الرأي التقليدي في هذا الصدد، وقرر أن الأفكار العامة إن هي إلا أفكار جزئية ربطت باسم معين يخلع عليها دلالة أوسع مدى... ولما كنت أعد هذا كشفاً من أعظم وأنفس الكشوف التي تمت إبان الأعوام الأخيرة في عالم الآداب، فسأحاول هنا أن أؤيده ببعض الحجج التي أرجو أن تجاوز بالموضوع كل حدود الشك والجدل)[٣].

والأساس الذي يستند إليه كل من «باركلي» و«هيوم» في القول بالإسمية ونفي المعاني الكلية أن التصور لا يمكن أن يتعلق بغير معين، والكلي ليس معيناً في الخارج فلا يمكن حصول التصور الكلي في العقل تبعاً لذلك.

---

(١) انظر: مناهج البحث: د. علي سامي النشار ص١٩٧.

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط: يوسف كرم (ص٦١، ٨١ ـ ٨٢، ٢٣٦ ـ ٢٣٧).

(٣) تراث الإنسانية (١/ ١١٤).

ويلخص «باركلي» ذلك بقوله: (اللامعين ممتنع التصور)[١]، ويؤكد «هيوم» على (أنه يستحيل استحالة قاطعة أن نتصور أية صفة إلا إذا كانت تلك الصفة جزئية فردية)[٢].

ويشرح «باركلي» سبب عدم إمكان تصور الكلي فيقول: (معنى الإنسان عندي يجب أن يكون معنى إنسان أبيض أو أسود أو أسمر، مقوم أو معوج، طويل أو قصير أو متوسط، ومهما حاولت فلست أستطيع تصور المعنى المجرد.

ومن الممتنع عليَّ أيضاً أن أتصور المعنى المجرد لحركة متمايزة من الجسم المتحرك، لا هي بالسريعة ولا بالبطيئة، ولا بالمنحنية ولا بالمستقيمة، وقس على ذلك سائر المعاني الكلية المجردة)[٣].

ويضرب «هيوم» مثلاً للتصور الذي لا يمكن إلا أن يكون معيناً بالمثلث وأنه كما يستحيل في الواقع وجود مثلث غير معين، بحيث لا تكون زواياه وأضلاعه ذوات مقادير محددة. فكذلك يستحيل تصور فكرة المثلث دون أن تكون معينة لا عامة[٤].

والحقيقة أن ما ذهب إليه الإسميون من القول بعدم إمكان تعين الكلي في الخارج صحيح، بل هو حقيقة ضرورية، والواقعيون إنما أخطأوا حين أثبتوا للكليات وجوداً خارجياً، ثم ادعوا مع ذلك أن وجودها لا يمكن أن يكون حسياً، حتى لا يلزم أن تكون معينة؛ لأن كل محسوس في الخارج لا بد أن يكون معيناً لا كلياً.

لكنه لا يلزم من ذلك عدم إمكان تصور المعاني الكلية كما يقول

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم (ص١٦٥).
(٢) ديفد هيوم: د. زكي نجيب محمود (ص٤٥).
(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم (ص١٦٥).
(٤) انظر: ديفد هيوم: د. زكي نجيب محمود (ص٤٧).

الإسميون، إذ إن التعين لا يشترط إلا في مسميات الجزئيات، وأما الكليات فهي معاني مجردة ينتزعها العقل من جزئيات بينها قدر مشترك اقتضى أن يشملها اسم كلي واحد. ومعلوم أن الإدراك الحسي لا يتحقق إلا مع وجود المحسوسات وتعينها، لكن التصور الكلي لا يتعلق بإدراك المحسوسات من حيث هي متعينة فحسب، كما هو الحال في التصور الجزئي للمحسوسات، وإنما يتعلق بإدراك التشابه بين المحسوسات، والتشابه بين الجزئيات المحسوسة ليس حقيقة متعينة في الخارج، وإن كان إنما يقوم على التطابق بين حقائق الجزئيات؛ لأن لكل جزئي تعين يخصه لا يتوقف على تعين الآخر.

فالإنسان معنى كلي يصدق على كثيرين متفقين في القدر المشترك المقتضي لذلك المعنى، واختلاف الناس في بعض صفاتهم لا ينافي أن يشملهم اسم كلي يصدق عليهم جميعاً؛ لأن الاسم الكلي إنما ينطبق على الصفات المشتركة لا المختلفة، فلا يتنافى إثبات المعنى الكلي مع وجود صفات مختلفة بين ما يصدق عليها ذلك المعنى؛ لأنه إنما ينطبق على الصفات المشتركة وحدها.

وكذلك الحركة فإنها معنى كلي يصدق على كل نقلة من مكان إلى آخر وهذا هو القدر المشترك الذي لا بد من تحققه في أي حركة، ثم تختلف صفات الحركة بعد ذلك من حيث السرعة والبطء والاتجاه ونحو ذلك، والمعنى الكلي إنما يتعلق بالقدر المشترك وحده.

وكذلك المثلث معنى عام يصدق على كل سطح أحيط بثلاثة مستقيمات فهذا هو القدر المشترك الذي لا بد من تحققه في كل مثلث، وإن اختلفت المثلثات بعد ذلك في أطوال أضلاعها ومقادير زواياها؛ لأن المعنى الكلي إنما يتعلق بالقدر المشترك وحده.

واعتراض الإسميين على ما سبق بأنه لا يمكن تصور المعنى الكلي

بمجرد الصفات المشتركة، بل لا بد من تعينه في الذهن بإحدى الصفات الخارجة عن القدر المشترك؛ كتصور الإنسان طويلاً أو قصيراً أو بلون معين ونحو ذلك، وتصور الحركة سريعة أو بطيئة، وتصور المثلث بإحدى صفاته التي يمكن أن يكون عليها في الواقع.

ورتبوا على ذلك أنه إذا كان التصور الكلي مقيداً بذلك لم يكن التصور الكلي المطلق من أي تعين متحققاً في الذهن.

وجواب هذا الاعتراض الذي هو أساس استدلالهم على نفي المعاني الكلية أنه لا بد من التفريق بين الصفات اللازمة للشيء والصفات العرضية. والمقصود بالصفات اللازمة هنا ما لا يمكن أن ينفك عنها الشيء بحال، بخلاف الصفات العرضية فإنه يمكن أن تنفك عنه، فالصفات اللازمة داخلة في القدر المشترك، وأما الصفات العرضية فخارجة عنه، فلا يمكن أن نتصور مثلاً إنساناً ليس له لون لأن ذلك من الصفات اللازمة له، لكن يمكن أن نتصوره بأي لون يمكن أن يتصف به الإنسان ولا يخرجه ذلك عن وصف الإنسانية لأن اللون المعين من صفاته العرضية. ونحن إذا تصورنا الإنسان بإحدى صفاته العرضية لم يلزم نفي الصفة الأخرى، بل يمكن أن نتصوره بها أيضاً، فدل ذلك على أن تلك الصفات ليست داخلة في معناه الكلي، وإن كنا لا نتصور الإنسان إلا على إحدى صفاته العرضية.

وتصور الإنسان معيناً بإحدى صفاته العرضية لا يناقض كونه معنى كلياً؛ لأن تلك الصفة مضافة إلى المعنى الكلي غير داخلة فيه؛ لأنها لو كانت داخلة فيه لانتفى تصور غيرها مما يحل محلها، وكونها مضافة إلى المعنى الكلي يستلزم تحقق تصور ما هي مضافة إليه، وهو التصور الكلي للصفات المشتركة. فلزم ألا نتصور الصفات العرضية إلا مع ثبوت المعنى الكلي وإلا لم يمكن تصورها.

وليس المقصود بالصفات اللازمة التي يتحقق بها القدر المشترك ما

يقوله أصحاب المنطق الأرسطي في الصفات الذاتية، إذ إنهم يفرقون بين الصفات المشتركة فيجعلون بعضها ذاتياً وبعضها لازماً غير ذاتي، بل كل ما لا يمكن أن ينفك عن الموصوف بحال فهو من الصفات المشتركة التي هي أساس المعنى الكلي.

ومما يستدل به «هيوم» على نفي التجريد العقلي للكليات: (أن الأجسام التي يمكن فصل بعضها عن بعض بالفكر متمايزة، وبالتالي مختلفة بعضها عن بعض في الواقع، ولكن لا يمكن فصل أي كيف (صفة) أو كم (مقدار) عن درجات ذلك الكيف والكم، وعليه فلا يتميز الكيف ولا الكم وبالتالي لا يختلف عن الدرجات التي لكل منها.

ولما كان تكوين أفكار عامة مجردة يقوم على عزل الكيف أو الكم عن درجات ذلك الكيف والكم... ينبغي أن يكون محالاً، وأنه لا وجود للأفكار العامة المجردة)[1].

وهذا الذي قاله «هيوم» إنما ينطبق على التصور الجزئي، إذ لا يمكن أن نفصل الصفات والمقادير عن درجاتها في تصورنا للجزئيات، فلا يمكن مثلاً أن نتصور بياضاً مطلقاً من مجرد إدراكنا لشيء أبيض، وإنما ندرك تلك الصفة المعينة مرتبطة بدرجتها الواقعية في الخارج.

لكن هذا لا يصدق إلا على التجريد في مرحلته الأولى، وهي المتعلقة بتصور الجزئي، وأما التجريد المتعلق بإدراك التشابه بين جملة من الجزئيات فلا يشترط فيها ذلك؛ لأن الصفات والمقادير العامة معقولة من حيث هي مشتركة بين عدد من الجزئيات.

وإذا لم يمكن أن نفصل الصفات والمقادير عن درجاتها الواقعية في

---

(١) الفلسفة الحديثة عرض نقدي: د. كريم متى (ص٢٠٩). وانظر: ديفد هيوم: د. زكي نجيب محمود (ص٤٥ ـ ٤٦).

التصور الجزئي فإن ذلك ممكن في التصور الكلي؛ لأن أية صفة أو مقدار لا يمكن أن يكون التصور الكلي لها مرتبطاً بشيء معين، وإنما يرتبط بمفهوم عام حصل نتيجة التصور لمعنى يقبل الشركة فيه من جزئيات كثيرة بينها تشابه، وإن كان قد يكون بينها اختلاف في درجتها الواقعية. ولهذا كان التصور الكلي مستحيل التحقق في الواقع، فلا يوجد في الواقع بياض مطلق ولا سواد مطلق ولا غير ذلك من الحقائق العقلية المطلقة، وإنما توجد في الواقع مقيدة بدرجتها الواقعية المعينة.

وهكذا نجد أن التصور الجزئي لا يمكن أن ينفصل عن الواقع؛ لأن من شرط الإدراك الحسي أن يكون المحسوس موجوداً وإلا لم يكن مدركاً، بينما يستحيل أن يكون للتصور الكلي واقع معين وإنما هو تجريد عقلي محض. وهذا هو معنى وجود الكليات في الأذهان لا في الأعيان.

وقد مثل «هيوم» لما لا يمكن فصله من الصفات بالخط المستقيم واستحالة فصله عن تصور أن يكون له طول معين (ولا عبرة بعد ذلك بأنه قد يتخذ هذا الخط ذا الطول المعين ممثلاً لغيره من الخطوط ذوات الأطوال المختلفة أم أنه سيترك هذا التمثيل لخط آخر ذي طول آخر)[١].

وهذا المثال الذي ذكره يبين ما سبق من حصره للتجريد العقلي في التصور الجزئي، إذ لا يمكن في تصورنا الجزئي لخط معين أن نفصل تصور الخط عن تصور طوله المعين؛ لأن الطول لذلك الخط صفة لازمة لا يمكن أن تنفك عنه.

لكنه لا يلزم من ذلك أن يكون تصورنا للخط المستقيم محدداً بطول معين بحيث يكون ممثلاً لغيره من الخطوط المختلفة عنه في الطول، بحيث نقيسها به من حيث هي أطول منه أو أقصر. بل إن التصور العام للخط

(١) ديفد هيوم: د. زكي نجيب محمود (ص٤٦).

المستقيم يتضمن الدلالة على كل خط مستقيم دون التفات إلى طول معين؛ لأنه لا بد من التفريق بين اشتراط أن يكون للخط المستقيم طول وبين أن يكون له طول معين؛ لأن الطول للخط المستقيم صفة لازمة لا تنفك عنه في الواقع ولا في التصور، وأما أن يكون له طول معين فصفة عرضية تختلف باختلاف الخطوط، والتصور الكلي إنما يقوم على الصفات اللازمة لا الصفات العرضية.

ونتيجة لعدم تفريق «هيوم» بين الصفات اللازمة والصفات العرضية التزم أن يكون تصورنا للخط المستقيم محدداً بطول معين، مع أن ذلك صفة عرضية ليست لازمة للخط، ثم رتب على ذلك أن تصورنا لخطوط أخرى إنما يقوم على اعتبار هذا الخط المعين أساساً لتلك الخطوط، أو أن نترك تصورنا له إلى تصور لخط آخر ذي طول معين آخر.

لكن إذا تركنا تصورنا لخط معين إلى تصور لخط معين آخر يختلف عنه في الطول فما القدر المشترك بين هذين الخطين حتى ننتقل من أحدهما إلى الآخر، أليس لأن كلاً منهما يدخل في تصور عام يقبل تصور الخطوط المستقيمة مهما كان طولها، وإلا لم يمكن أن ننتقل من تصور معين إلى تصور معين ليس بينهما أية علاقة؟ وإدراك تلك العلاقة ليس متوقفاً على الإدراك الحسي للجزئيات، وإنما يتوقف على إدراك التشابه بين الجزئيات، وهذا هو التصور الكلي الذي نفاه.

وقد حاول «هيوم» أن يبني منهجه على نفي التصور الكلي، وأنه ليس في الذهن إلا تصورات جزئية، لكنه انتهى من ذلك أن الاسم الكلي (كإنسان مثلاً) إما أن يدل على كل إنسان تصورناه، بحيث يكون الاسم الكلي دالاً على مجموعة التصورات الجزئية لكل إنسان، وإما أن يكون الاسم الكلي دالاً على إنسان معين ثم ندرك غيره من الناس بناء على قاعدة التشابه.

وفي بيان ذلك يقول: (الفكرة المجردة عن الإنسان تمثل الناس على اختلاف أحجامهم واختلاف صفاتهم، وهو تمثيل لا تستطيع القيام به إلا بإحدى طريقتين: فإما أن تمثل دفعة واحدة كل ما يمكن تصوره من أحجام وصفات وإما ألا تمثل فرداً جزئياً على الإطلاق.

أما وقد عُدَّ إحالة أن نتصدى لتأييد الافتراض الأول لكونه يقتضي أن يكون العقل ذا قدرة لا نهائية فقد كانت النتيجة المستخلصة غالباً في صالح الافتراض الثاني، وبهذا كان الغرض هو أن أفكارنا المجردة لا تمثل كماً ولا كيفاً في أية درجة جزئية محددة.

لكنني سأحاول أن أبين أن هذا الاستدلال خاطئ...)[(١)].

فهو لا يسلم بدلالة الاسم الكلي على مجموعة التصورات الجزئية الشاملة لجميع الصفات اللازمة والعرضية، وذلك صحيح لعدم إمكان ذلك. كما لا يسلم بالتجريد الكلي بناء على ما ساقه من أدلة نتيجة لقوله بعدم إمكان تصور مطلق غير معين بدرجه محددة كما سبق، وهذا هو أساس الخطأ في منهجه الذي انتهى فيه أن الاسم الكلي إنما يدل على جزئي معين، مع إمكان أن تستثير تلك الصورة الجزئية صورة أخرى جزئية من الصور الكامنة في العقل[(٢)].

ومعلوم أن استثارة صورة معينة لصورة معينة أخرى إنما يقوم على إدراك ما بينهما من قدر مشترك، فلا بد من التسليم بالتصور الكلي القائم عليه، وإلا لزم ما ذكره «هيوم» من تصور جميع الجزئيات وهو ممتنع، أو تصور أحدها وهو أيضاً ممتنع، إذ لا يكون بين التصورات الجزئية أية علاقة حينئذ. وإن أدركنا الرابطة بين التصورات الجزئية لزم أن نثبت التصور الكلي، لأنه إنما يتحقق بإدراك تلك العلاقة بين الجزئيات.

---

(١) تراث الإنسانية (١/ ١١٥).

(٢) انظر: ديفد هيوم: د. زكي نجيب محمود (ص٤٨ ـ ٤٩).

ومما يستدل به «هيوم» على نفي التصور الكلي أن الأفكار عنده هي مجرد صور للانطباعات الحسية التي لا تكون إلا جزئية، فمن المحال تبعاً لذلك أن يكون في الأفكار ما هو كلي[١].

وأصل هذا الاستدلال هو ما تقرر عند الحسيين أن المصدر الوحيد للمعرفة هي الحواس، وأن جميع الأفكار لا تخرج عن كونها صوراً جزئية للإدراكات الحسية الجزئية. ولذلك أنكروا الأفكار الكلية والضرورية لأنها لا يمكن أن تكون نتيجة للإدراك الحسي وإنما هي خاصية العقل.

فاستدلاله هنا إنما يقوم على مصادرة غير مسلمة، إذ لا يقبل الاستناد إلى تلك المقدمة إلا مع التسليم بصحتها، وقد سبق فيما يتعلق بتقرير المبادئ العقلية ما يدل على بطلان قولهم بنفي الأفكار الضرورية، كما سيأتي ما يدل على بطلان قولهم بنفي الأفكار الكلية عند تقرير الأساس العقلي للاستقراء.

والمراد هنا بيان أن ما استدل به غير مسلَّم، فما رتبه عليه من القول بنفي التصور الكلي غير مسلَّم أيضاً، وأما تفصيل ذلك فليس هذا مجاله كما سبق.

* * *

ومن أنكر المعاني الكلية أصحاب الوضعية المنطقية، حيث قالوا إن الاسم الكلي لفظ ليس له معنى عام، وإنما هو مجرد رمز أو حسب تعبيرهم (دالة قضية).

فالإسميون من حيث العموم وإن بنوا نفيهم للمعاني الكلية على أساس أنها لا تدل على معين في الخارج فإن الوضعيين المناطقة يتفقون

---

(١) انظر: ديفد هيوم: د. زكي نجيب محمود (ص٤٦ ـ ٤٧).

معهم في هذا الأصل، لكنهم مع ذلك يحاولون تبرير وضع الأسماء الكلية إذا لم يكن لها أساس واقعي، إذ إن تحليل اللغة هو أساس منهجهم الفلسفي.

والأساس الذي بنوا عليه نفيهم أن يكون للاسم الكلي معنى أنهم يشترطون في دلالة الكلمة على معنى أن تدل على حقيقة واقعية محسوسة، ويعتبرون كل كلمة لا تدل على ذلك مجرد لفظ ليس له معنى.

وقد نظروا إلى الأسماء الكلية فلم يجدوا ما يقابلها في الواقع المحسوس، إذ لا يوجد في الواقع إنسان كلي ولا شجرة كلية، وإنما يوجد إنسان معين وشجرة معينة ونحو ذلك، وعلى هذا فالاسم الكلي وإن كان يصدق على مجموعة من الجزئيات إلا إنه ليس له مفهوم عام.

وفي بيان موقفهم من دلالة الأسماء الكلية يقول زكي نجيب محمود: (وأما الإسميون ـ ومن أبرز من يمثلونهم في الفلسفة الحديثة «باركلي» و«هيوم» ـ فيرون الألفاظ الكلية مجرد أسماء.. لا تدل الواحدة منها إلا على أفراد جزئية في الخارج وليس لها فوق هذه الأفراد الجزئية أي مدلول على الإطلاق...

...

والوضعيون إسميون يرون في الكلمة (يقصد: الاسم الكلي) رمزاً يشير إلى أفراد ولا يشير إلى تصور عقلي، وهذا غير الصورة الذهنية الفردية الجزئية التي قد نحتفظ بها واضحة أو غامضة من خبرتنا الحسية، أو بلغة المنطق يرى الوضعيون أن الكلمة اسم له ماصدقات وليس له مفهوم، فالعالم ـ كما يقول فتجنشتين ـ كله ما صدقات وليس فيه مفهوم)[1].

وإذا كان صحيحاً أن الاسم الكلي لا يدل على معين في الخارج لأن الكلي لا يمكن أن يتعين فإنه لا يصح ألا يكون للاسم الكلي معنى تبعاً

---

(١) المنطق الوضعي: د. زكي نجيب محمود (١٠٨/١ ـ ١٠٩).

لذلك؛ لأن معنى الاسم الكلي إنما يتعلق بالقدر المشترك بين المتشابهات، وإذا لم يكن لذلك القدر المشترك وجود متعين في الخارج فلا بد من التسليم بوجوده الذهني الذي هو المعنى الكلي، وإلا لم يمكن إطلاق الاسم الكلي على مجموعة الأشياء المتشابهة.

وإذا كان أصحاب هذا المنهج يسلمون بأن الأشياء في الخارج هي ما صدقات الأسماء الكلية فلا بد أن يثبتوا تبعاً لذلك المفهوم الدال عليها، إذ لا يمكن الفصل بين المفهوم والماصدق، فكما لا يمكن وجود مفهوم ليس له ماصدق فكذلك أيضاً لا يمكن إثبات ماصدق ليس له مفهوم؛ لأن العلاقة بين المفهوم والماصدق هي علاقة الموضوع بالمحمول ولا يمكن إثبات أحدها دون الآخر.

وقد حاولوا تجنب هذا الإلزام فأدعو أن الاسم الكلي هو في حقيقته مجرد رمز إلى مجهول، فلا يكون له معنى لذاته، وإنما يكون له معنى من جهة دلالته على معين، فكلمة (إنسان) رمز إلى مجهول وليس لها معنى، وهي لذلك لا يمكن أن تكون قضية؛ لأن القضية لا بد أن تدل على معين محسوس وإنما هي دالة قضية، وإنما تكون قضية إذا دلت على معين، فإذا قلت: (محمد إنسان) تحولت دالة القضية إلى قضية.

وفي شرح ذلك يقول زكي نجيب محمود: (كيف نشير باسم واحد مثل (إنسان) إلى أفراد كثيرة في آن واحد منها ما هو موجود الآن، ومنها ما هو ماض قد اختفى من الوجود، ومنها ما هو آت لم يوجد بعد؟

والجواب هو: أن الاسم الكلي في الحقيقة ليس اسماً بالمعنى المتعارف عليه في أسماء الأعلام. . وإنما الاسم الكلي يمكن تحليله إلى دالة قضية، فهو عبارة بأسرها ذات ثغرة شاغرة ترمز إلى مجهول. . . فكلمة إنسان تساوي دالة قضية (س يتصف بكذا وكذا من الصفات البشرية) وكلما

وجدنا فرداً معيناً يوضع اسمه مكان (س) تحولت دالة القضية إلى قضية)[١].

ولكن ما ذكروه هنا من أن الاسم الكلي ليس قضية وإنما هو دالة قضية لا ينفي التلازم بين المفهوم والماصدق؛ لأن الاسم الكلي إذا سلمنا أنه يصدق على جزئيات معينة دون غيرها فلا بد أن يقوم ذلك على رابطة ضرورية اقتضت ذلك، وتلك الرابطة هي تشابه تلك الجزئيات، بحيث يدرك العقل المعنى الكلي الدال عليها جميعاً من حيث هي مشتركة في القدر المشترك.

فإذا قلنا إن الاسم الكلي (إنسان) مثلاً يصدق على كل فرد من الناس فلا بد من التسليم بأن صدق الاسم الكلي على أفراد، غير ممكن ما لم يكن للاسم الكلي معنى يقتضي ذلك.

وهنا يلزمهم إما أن يثبتوا المعنى للأسماء الكلية، وإما أن ينفوا أن يكون للاسم الكلي ماصدق، وإذا لم يمكنهم نفي أن يكون للاسم الكلي ماصدق فكذلك لا يمكنهم نفي أن يكون للاسم الكلي معنى ينطبق على ذلك الما صدق.

ومصطلح دالة القضية الذي أطلقوه على الأسماء الكلية لا يمكن أن ينطبق عليها؛ لأن الدالة مصطلح رياضي يتعلق بما يسمى المتغيرات التي لا يمكن تحديد قيمتها من مجرد الرمز الدال عليها، كالرمز المجهول (س)، فإن دلالته لا تتعدى كونها مجرد رمز يمكن اكتشاف دلالته بالنظر إلى الحالة المعينة التي يرد فيها في المسائل الرياضية.

وفي مقابل المتغيرات ما يسمونه بالثوابت التي هي أعداد أو علاقات لا يمكن تغير دلالتها، بل هي مطلقة الدلالة، فالعدد (١) مثلاً له دلالة

---

(١) المنطق الوضعي: د. زكي نجيب محمود (١/١٠٩).

مطلقه لا يمكن أن تتغير، بخلاف الرمز المجهول في المتغيرات[(١)].

والأسماء الكلية لا يمكن أن تكون رمزاً إلى مجهول؛ لأنها لا تدل على الجزئي من حيث هو جزئي وإنما تدل على المعنى الكلي القائم على القدر المشترك بين مجموعة الجزئيات المتشابهة، فلا بد أن يكون معنى الاسم الكلي قائماً في الذهن قبل إطلاقه على جزئياته وإلا (فما هو السبب في إمكان وضع الاسم مستقلاً هكذا عن الصور الجزئية، وجميع إدراكاتنا واقعة على جزئيات كما يقولون. أليس هذا دليلاً قاطعاً على أن المعنى والكلية سابقان على الاسم، وأنهما السبب في وضع الاسم، وأنه لا قيمة للاسم إلا إذا قرن به المعنى وأدركت الكلية؟)[(٢)].

وإذا كان للإسم الكلي أفرادٌ هم الماصدق له فعلى أي أساس يمكن تمييز أفراده إذا لم يكن له معنى عام يشملهم؟

يقول أصحاب هذا الاتجاه في بيان أساس تمييز الماصدق للاسم الكلي إن كل ما يصدق عليه الاسم الكلي هو فئة، وكل فرد يصدق عليه الاسم الكلي فهو من تلك الفئة. والفئة عندهم هي (مجموعة الأفراد التي يصلح كل واحد منها أن يوضع مكان الرمز المجهول في دالة القضية فيحولها إلى قضية صادقة)[(٣)].

ولكن هذا لا يخرجهم من الإشكال في تحديد تلك الفئة، وعلى أي أساس يمكن تمييزها عن غيرها من الفئات، إذ لا يمكن أن يكون تحديد الفئة أمراً وضعياً اصطلاحياً ليس له أساس، والأساس الذي يقوم عليه تمييز الفئة عن غيرها من الفئات هو ما لتلك الفئة من الخصائص التي تميزها عن غيرها، وذلك هو القدر المشترك الذي هو أساس المعاني

(١) انظر في ذلك مثلاً: المنطق الرياضي: د. ماهر عبد القادر (ص٦٦ ـ ٧٨).
(٢) العقل والوجود: يوسف كرم (ص٢٥).
(٣) المنطق الوضعي: د. زكي نجيب محمود (١/١٠٩ ـ ١١٠).

الكلية، فإذا أثبتنا الفئة لزم أن نثبت القدر المشترك لتلك الفئة، وإذا ثبت القدر المشترك لزم أن نثبت المعنى الكلي الذي هو مقتضاه، لكنا إذا نفينا المعنى الكلي لزم أن ننفي أساسه وهو القدر المشترك فلا يمكن تبعاً لذلك تمييز فئة عن غيرها.

ومن جميع ما تقدم يظهر أن أصحاب الوضعية المنطقية لا يختلفون عمن سبقهم من الإسميين إلا بمحاولة تبرير إطلاق الاسم الكلي على أفراده إذا لم يكن له معنى، إذ إن منهجهم الفلسفي قائم على تحليل اللغة.

لكن محاولتهم تلك أدت إلى تناقضات لا يمكن تجنبها إلا بإثبات المعاني الكلية.

وهكذا فكما لا يمكن الاستدلال على نفي المعاني الكلية كما يقوله الإسميون عامة، فإنه لا يمكن تبرير وضع الأسماء الكلية دون إثبات معانيها الكلية كما يقوله الوضعيون المنطقيون منهم خاصة.

الفصل الثالث

الأساس العقلي للاستقراء

تمهيد:

يقوم العلم التجريبي على الاستقراء، إذ هو انتقال من الحكم على جزئيات معينة إلى حكم كلي يشمل جميع أفرادها.

ومشكلة الاستقراء الأساسية هي هذا الانتقال المطلق من مجموعة من الجزئيات إلى جميع أفرادها دون استثناء، والحكم عليها حكماً كلياً مسبقاً قبل تحققها في الواقع.

فعلى أي أساس يمكن أن نحكم على وقائع لم تخضع للتجربة حكماً يقينياً بمجرد الاطلاع على وقائع محددة؟ وما الضامن أن تتطابق نتائج التجربة في جميع الجزئيات مع نتائجها في تجارب معينة، مع أن إدراكنا لا يمكن أن يجاوز تلك التجارب المحدودة؟

وقد تعددت المذاهب والاتجاهات حول هذه القضية، وإن كانت في

مجملها ترجع إلى أصلين. فإما أن نثبت أن للاستقراء أساساً عقلياً فتكون نتائجه ضرورية وكلية، وإما أن ننفي ذلك الأساس فتكون نتائج الاستقراء احتمالية لا يمكن أن تبلغ درجة الضرورة والكلية.

وإذا كان البحث في أساس الاستقراء هو في حقيقته محاولة للكشف عن العلاقة بين السبب والمسبب، فإن النظر في تلك العلاقة لا بد أن يشمل أمرين:

١ ـ علاقة (المسبب بالسبب) بالنظر إلى المسبب من حيث هو مفهوم عام يتعلق بالحادث، وهو ما لوجوده بداية، وهل يمكن أن يوجد المسبب بهذا المفهوم دون أن يكون له سبب، أم أنه لا بد أن يكون له سبب، وإن لم نحدد سبباً معيناً؟ والنظر في هذه القضية يرتكز حول السببية من حيث هي مبدأ عقلي عام، إذ لا بد من بيان مستند الضرورة والكلية المطلقة لهذا المبدأ، مع بيان موقف من ينفي الأساس العقلي للاستقراء من هذا المبدأ، ومناقشة تفسيرهم لمستند السببية إذا لم تكن مبدأ عقلياً.

٢ ـ علاقة (السبب بالمسبب) بالنظر إلى السبب من حيث اقتضائه لتحقق مسببه ولزوم الاطراد في ذلك، بحيث لا يمكن أن يستوفي السبب شروطه الموضوعية دون أن يوجد المسبب المختص به، وبيان الأساس العقلي والموضوعي لهذه العلاقة الضرورية، وبيان موقف من ينفي الأساس العقلي للاستقراء ومناقشتهم في ذلك.

أولاً: مبدأ السببِّية

المقصود بالسببية هنا: ضرورة أن يكون لكل حادث سبب، بمعنى أنه لا يمكن تصور وجود حادث دون تصور أن يكون له سبب. والحادث هو: كل ما كان لوجوده بداية، فلا يمكن تصور الشيء حادثاً إلا مع تصور افتقاره في وجوده إلى سبب خارج عن ذاته، إذ إن حدوث الشيء بعد عدم يستلزم ألا يكون وجوده ذاتياً، كما لا يمكن تصور افتقار الحادث إلى غيره في وجوده إلا وقد سبق وجوده عدم، إذ لو كان وجوده ذاتياً لم يكن ممكن العدم فلم يسبق وجوده عدم.

والسببية بهذا المفهوم مبدأ عقلي ضروري فطري لا يمكن الاستدلال له؛ لأن المبادئ العقلية الضرورية هي: أساس الاستدلال، كما لا يمكن تصور ما يناقض هذا المبدأ لأن العقل بفطرته لا يقبل الشك في المبادئ العقلية.

ومقتضى ذلك أن تصورنا للحادث ـ وهو ما لوجوده بداية ـ يستلزم ضرورة تصور أن يكون له سبب، ولا يلزم من ذلك تحديد السبب المعين للحادث المعين، وإنما مجرد الجزم أن وجود ذلك الحادث لا بد أن يكون بسبب خارج عن ذاته.

وبيان وجه هذه الضرورة العقلية أن الحادث هو ما تحقق وجوده بعد

العدم. فيلزم أن يكون وجوده لسبب خارج عن ذاته، بحيث لا يكون وجوده لذاته، ولا بدون سبب.

ووجود الحادث لذاته ممتنع، وإلا كان واجب الوجود، فلا يمكن أن يكون وجوده مسبوقاً بالعدم، فلما سبق وجوده عدم علم أنه ليس واجب الوجود بل ممكن الوجود، وأن ترجح وجوده على عدمه لا يمكن أن يكون لذاته بل لغيره؛ لأن ترجح وجود الحادث على عدمه إذا لم يكن عن غيره يقتضي الترجيح بلا مرجح، وفرض ترجح وجود الشيء على عدمه مع فرض عدم المرجح من الخارج يقتضي أن يكون ترجيح الوجود على العدم ذاتياً، وما كان كذلك لا يمكن أن يسبق وجوده عدم، فلا يكون حادثاً بل واجباً، وإذا تقرر أن وجود الحادث مسبوق بالعدم لزم ألا يكون ترجح وجوده على عدمه ذاتياً بل بسبب خارج عن ذاته.

وأما فرض وجود الحادث بدون سبب فهو فرض مستحيل مناقض لضرورة العقل كما سبق.

وليس هذا البيان لوجه الضرورة العقلية للسببية استدلالاً لمبدأ السببية؛ لأن المبادئ العقلية لا يمكن الاستدلال لها، وإلا لزم إما التسلسل في الاستدلال إلى غير نهاية وهذا ممتنع، وإما توقف الاستدلال للسببية على ما يتوقف الاستدلال له على مبدأ السببية، وهذا دور باطل ممتنع أيضاً، فلزم من ذلك أن المبادئ العقلية ومنها مبدأ السببية يستدل بها ولا يستدل لها.

وقد ظن «هيوم» أن هذا من الاستدلال لمبدأ السببية، وأنه يلزم من ذلك أن يكون الاستدلال لمبدأ السببية مصادرة على المطلوب، فلا يصح أن تكون السببية مبدأ عقلياً تبعاً لذلك[١].

---

(١) انظر: العقل والوجود: يوسف كرم (ص١٧٦).

لكن إذا علم أن بيان وجه الضرورة لمبدأ السببية ليس استدلالاً للسببية لم يلزم من ذلك القول بالمصادرة، وهو كالقول إن عدم التناقض مبدأ عقلي؛ لأن وجود أحد النقيضين يستلزم نفي الآخر، كما أن نفي أحدهما يستلزم وجود الآخر؛ لأن النقيضين لا يمكن اجتماعهما ولا انتفاؤهما معاً، وإلا لم يكن أحدهما نقيضاً للآخر. ومثل هذا ليس استدلالاً لمبدأ عدم التناقض، ولا مصادرة على المطلوب، وإنما هو بيان لحقيقته ووجه الضرورة فيه.

وقد اعترض «هيوم» على اعتبار السببية مبدأ عقلياً اعتراضاً آخر، حيث زعم أنه لا تناقض بين تصور ما له بداية وعدم تصور أن يكون له سبب؛ لأن تصور ما له بداية لا يتضمن تصور العلية، وعنده أن الضرورة لا تكون إلا في القضايا التحليلية التي لا يمكن فيها فصل معنى معين عن معنى متضمن فيه، بخلاف القضايا التركيبية فإنها لا يمكن عنده أن تكون ضرورية، لإمكان فصل معنى كل قضية عن الآخر، وتصوره مع عدم تضمنه للمعنى الآخر، وعنده أن العلاقة بين تصور الحادث وتصور أن يكون له سبب علاقة تركيبية لا تحليلية، وإذا كان الأمر كذلك أمكن الفصل بين تصور أن يكون الشيء حادثاً، وتصور أن يكون له علة، وإذا أمكن ذلك لم تكن السببية التي هي إثبات أن لكل حادث سبب ضرورية فلا تكون مبدأ عقلياً[1].

ويقوم هذا الاعتراض على مقدمتين:

الأولى: أن تصور ما له بداية (الحادث) لا يتضمن تصور أن له علة.

الثانية: أنه إذا لم تكن العلية متضمنة في مفهوم الحدوث، أمكن الفصل بينهما، بحيث يمكن تصور إحداهما دون تصور الأخرى، وتبعاً

---

(١) انظر: الفلسفة الحديثة: عرض نقدي: د. كريم متى (ص٢١٨ ـ ٢١٩).

لذلك لا تكون السببية ضرورية؛ لأنها لو كانت ضرورية لم يمكن تصور الحدوث إلا مع تصور السببية.

فأما المقدمة الأولى وهي قوله بأن تصور ما له بداية (الحادث) لا يتضمن تصور أن له سبباً فصحيحة، إذ إن مفهوم الحادث لا يتضمن لذاته فكرة السببية، بل هما مفهومان متغايران، إذ يمكن تصور مفهوم الحادث وما له بداية دون أن يتضمن ذلك تصور أن له سبباً.

لكن ما بناه على ذلك في المقدمة الثانية من القول بأن مفهوم السببية ليس ضرورياً غير صحيح، إذ إن نسبة أمر إلى أمر لا تكون ضرورية بمجرد دلالة تضمن أحدهما للآخر، بل تكون ضرورية كذلك إذا كان يلزم من تصور أحدهما تصور الآخر، مع عدم تضمن أي منهما للآخر.

فإذا قيل إن المتصف بالعلم يلزم ضرورة أن يكون حياً، وإن المتصف بالإرادة يلزم ضرورة أن يكون عالماً، لم يلزم أن يكون مفهوم الحياة متضمناً في مفهوم العلم، ولا مفهوم العلم متضمناً في مفهوم الإرادة، بل لكل من الحياة والعلم والإرادة معنى يخصه.

فكذلك مفهوم الحادث وإن لم يتضمن مفهوم السببية إلا أنه يستلزمه ضرورة، بحيث لا يمكن في العقل تصور ما له بداية دون تصور أن يكون له سبب، وإنكار هذا إنكار للضروريات التي لا يمكن الاستدلال لها.

ويؤكد «كانت» في رده على «هيوم» في هذه القضية أن الحكم الكلي بأن كل حادث لا بد أن يكون له سبب ليس حكماً تجريبياً، بل هو مقتضى الضرورة العقلية.

وفي تقرير أساس القضية: كل حادث له علة يقول: (في تصور شيء يحدث فإني أتصور وجوداً يسبقه زمان، إلخ، ومن ثم تستخلص أحكام تحليلية، لكن تصور علة ـ هو خارج تماماً عن ذلك التصور ـ يدل على شيء متميز مما يحدث، فهو إذن غير متضمن في هذا الامتثال الأخير،

فأنىَّ نستطيع إذن أن نقول عن شيء يحدث بوجه عام شيئاً متميزاً تماماً عنه، وأن نعرف تصور العلة وإن لم يكن متضمناً فيما يحدث بوصفه منتسباً إليه مع ذلك، بل وبالضرورة؟ ما هو ها هنا المجهول (س) الذي يستند إليه الذهن حين يعتقد أنه يجد خارج تصور (أ) المحمول (ب) الغريب عنه، ولكنه مع ذلك مرتبط بهذا التصور؟

إنه لا يمكن أن يكون التجربة؛ لأنه ليس فقط مع عموم أكثر مما تستطيع التجربة أن تأتي به، بل وأيضاً مع تعبير عن الضرورة، وبطريقة قبلية تماماً، وبواسطة تصورات بسيطة يقوم هذا المبدأ بإضافة هذا الامتثال الثاني إلى الأول...)[1].

ومع أن «كانت» يرى أن نسبة العلة إلى تصور الحادث ليست نسبة تحليلية ـ أي ليس مفهوم العلة متضمناً في مفهوم الحادث ـ وإنما هي عنده نسبة تركيبية ـ أي: أنه يمكن تصور أحدهما دون الآخر ـ إلا أنه يرى أن تصور الحادث يستلزم بالضرورة تصور أن يكون له سبب، بناء على أن ذلك هو مقتضى الضرورة العقلية.

وإذا تقرر أن السببية مبدأ عقلي ضروري فإن هذه الضرورة تستلزم الكلية لأنه إذا كان من الضروري أن يكون للحادث سبب فلا بد أن تكون تلك الضرورة مطلقة تعم كل حادث، وإلا لم تكن الضرورة صادقة، إذ إن ضرورة أن يكون للحادث سبب متعلقة بوصفه حادثاً، والحدوث وصف يعم كل ما لوجوده بداية، فلا بد أن تكون الضرورة كلية شاملة لكل حادث، وبهذا تكون الضرورة العقلية لمبدأ السببية مقتضية للكلية التي هي أساس الاستقراء، وهو المقصود أساساً في هذه المسألة.

وكما أن الضرورة في مبدأ السببية ليست ضرورة موضوعية ناتجة عن

---

(١) إمانويل كانت: د. عبد الرحمٰن بدوي (ص١٨١).

استقراء الجزئيات، بل هي ضرورة عقلية خالصة تثبت بمجرد تصور ما له بداية، فكذلك الكلية في مبدأ السببية هي كلية عقلية خالصة، إذ إن إثباتها إنما يقوم على الضرورة العقلية، بخلاف الكلية الاستقرائية، فإن التعميم فيها مرتبط بإثبات الخواص المؤثرة للأشياء، ومن هنا كانت موضوعية من هذا الجانب.

والفرق بين الكلية السببية والكلية الاستقرائية أن الكلية السببية مطلقة لا تختص بحادث دون آخر، بينما الكلية الاستقرائية مختصة بما لشيء معين من خصائص ثابتة تقتضي الاطراد بين السبب والمسبب.

فقولنا: إن النار سبب لإحراق الخشب يعتمد على مبدأ السببية من جهة أن احتراق الخشب لا بد له من سبب وإن لم نحدد ذلك السبب، إذ لا يمكن تصور حادث ـ وهو هنا احتراق الخشب ـ دون أن يكون له سبب، لكن إثبات أن النار هي سبب احتراق الخشب إنما يعتمد على أن لها تلك الخاصية وأنه لا بد أن يكون ذلك وصفاً مطرداً لها، فيكون حكماً كلياً استقرائياً من هذا الجانب.

وبهذا يكون مبدأ السببية هو الأساس العقلي للكلية الاستقرائية، وعليه يستند الحكم بالتعميم في الاستقراء، إذ لا يمكن للحكم الاستقرائي أن يدل على العموم بمجرد التجربة وملاحظة التتابع بين السبب والمسبب؛ لأن الخبرة الحسية والتجربة إنما تدل على وقوع التتابع بين الأسباب والمسببات، والوقوع إنما يدل على الإمكان ما لم يستند إلى ضرورة عقلية.

وإذا كان الإمكان لا يستلزم ضرورة حصول ما هو ممكن، بل يستلزم مجرد إمكان حصوله، فإن الاستقراء لا يمكن أن يدل لذاته إلا على احتمال أن يكون للحادث سبب، ولا يمكن أن يكون الاحتمال أساساً للتعميم، فلا بد للحكم الكلي من أساس عقلي هو مبدأ السببية.

وقد حاول «جون ستوارت مل» التوفيق بين ضرورة الاستناد إلى مبدأ السببية في التعميم الاستقرائي وبين مذهبه الحسي القائم على نفي الأساس العقلي للمعرفة، فادعى أن مبدأ السببية لا يستند إلى الضرورة العقلية، وإنما هي مجرد تعميم استقرائي ناتج عن التجربة وملاحظة التتابع بين الأسباب والمسببات.

ومما قاله في ذلك: (إن قانون السببية نفسه الذي تكون معرفتنا به هي العمود الرئيسي في العلم الاستقرائي، ليس إلا الصدق المألوف المعتاد عن التتابع أو التوالي الثابت الذي لا يتغير، والذي نجده عن طريق الملاحظة بين كل واقعة في الطبيعة وواقعة أخرى غيرها تكون أسبق منها)(١).

ولا شك أن «مل» قد وقع في التناقض، إذ جعل مبدأ السببية متوقفاً على الاستقراء، لكنه جعل الاستقراء مع ذلك متوقفاً على السببية، وهذا دور ممتنع معلوم البطلان بالضرورة.

وذلك أنه إذا جعل تحقق مبدأ السببية متوقفاً على الاستقراء فلا يمكن أن يدل مبدأ السببية على الضرورة، وإنما يدل حينئذ على مجرد الإمكان والاحتمال، فلا يمكن أن يكون أساساً للاستقراء.

وهو بهذا يخلط بين مبدأ السببية وما يدل عليه من الضرورة والكلية العقلية وبين الكلية والتعميم الاستقرائي الذي يعتمد على التجربة وملاحظة التتابع بين الأسباب والمسببات في الواقع، بينما السببية من حيث هي مبدأ عقلي مقتضية للضرورة والكلية استناداً إلى طبيعة العقل وخاصيته الفطرية، ولا يمكن أن تستند في تحققها إلى الاستقراء التجريبي، وأما الاستقراء فلا يمكن أن يدل على الضرورة والكلية بمجرد التجربة وإنما بالاستناد إلى مبدأ

---

(١) مدخل إلى الميتافيزيقيا: د. عزمي إسلام (ص١٩١).

السببية، فإذا كان قد نفى الضرورة العقلية في مبدأ السببية لم يمكن أن يدل الاستقراء على الضرورة لذاته.

ويلزم على كلامه أن التعميم الاستقرائي إذا كان غير مستند أساساً إلى مبدأ السببية من حيث هو مبدأ عقلي، وإنما استند إليه بعد تحققه نتيجة للتعميم الاستقرائي أن لا يكون من الضروري أن يستند الاستقراء مطلقاً إلى مبدأ السببية، إذ لا وجه للتفريق بين حال الاستقراء قبل تحقق مبدأ السببية وحاله بعد تحققه، فإذا لم يكن لتحقق الاستقراء ابتداء لم يكن ضرورياً له مطلقاً. وإن كان ضرورياً للاستقراء فلا بد أن يكون هو مستند الاستقراء ابتداء لا ناتجاً للاستقراء وتابعاً له.

والحاصل أنه إذا لم يكن الاستقراء مؤسساً ابتداء على مبدأ السببية من حيث هو مبدأ عقلي ضروري لم يمكن أن يكون الاستقراء يقينياً، وإن قيل باشتراط مبدأ السببية للاستقراء فلا بد أن يكون مبدأً عقلياً قبلياً لا تابعاً للاستقراء الذي هو أساس له.

وقد فطن «مل» للتناقض الذي وقع فيه، وأراد تجنبه والخروج من الدور الفاسد الذي يقتضيه كلامه فقال: إن مبدأ السببية يبدأ ظنياً ثم يصبح يقينياً بحيث يكون عند ذلك أساساً للاستقراء، ولا تناقض حينئذ بين القول بأن مبدأ السببية أساس لكل استقراء، ومثال للاستقراء في آن واحد[(١)].

وهو يريد بذلك أن يقول إن مبدأ السببية ليس متوقفاً على الاستقراء بإطلاق، وإنما هو متوقف عليه في مجرد تحققه، ثم بعد تحققه لا يكون متوقفاً على الاستقراء، بل يكون هو أساس الاستقراء.

لكن ذلك لا يخرجه عن القول بالدور الفاسد، لأن مبدأ السببية حكم كلي ـ وإن كان عقلياً خالصاً ـ، فإن كان الاستقراء كافياً في نقل مبدأ

---

(١) انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث: د. محمود قاسم (ص٦٤).

السببية من الظنية إلى اليقينية، بحيث يكون الاستقراء هو أساس الضرورة والكلية في مبدأ السببية لزم أن يكون الاستقراء صالحاً لأن يكون أساساً لجميع الأحكام الكلية، فلا يكون لمبدأ السببية مجال في تأسيس اليقين بالأحكام الكلية، وإن كان لا بد للأحكام الاستقرائية من مبدأ السببية لم يمكن أن يكون ذلك في حال دون حال، وحينئذ يكون هو أساس الاستقراء مطلقاً، وإذا كان كذلك لزم أن تكون ضرورته عقلية فطرية سابقة للاستقراء والتجربة، فلا يكون مبدأ السببية ظنياً في حال يقينياً في حال، بل يكون يقينياً مطلقاً.

* * *

وقد أراد أصحاب الوضعية المنطقية التوفيق بين اعتبار السببية أساساً للاستقراء لعدم إمكان العلم التجريبي بدونها، لكن مع تجنب القول باستناد السببية إلى التجربة والاستقراء، فانتهوا إلى القول بأن السببية ليست مقتضى الضرورة العقلية؛ لأن ذلك يناقض أصل مذهبهم الحسي، وإنما هي مجرد مصادرة نسلم بها ـ وإن كنا نعلم أنها غير ضرورية ـ لمجرد الاحتياج إليها في بناء العلم التجريبي وتأسيس الاستقراء.

وفي ذلك يقول تيلور: (نحن إذا نظرنا إلى مبدأ السببية بوصفه مبدأ عاماً للطريقة العلمية أو المنهج العلمي، فإن الافتراض السببي يجب ألا نعتبره بديهية، ولا كذلك على أنه حقيقة تجريبية، وإنما يجب أن نعتبره مصادرة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة؛ أي: الافتراض الذي لا يمكن تبريره منطقياً، لكننا أخذنا به من أجل قيمته العلمية، وأنه لكي نثبت صحته فإن الأمر يتوقف على النجاح الذي يتحقق حين تطبيقه واستخدامه)[١].

وأصحاب الوضعية المنطقية إنما نفوا أن يكون مبدأ السببية مؤسساً على الضرورة العقلية لأن ذلك يعارض أصل مذهبهم الحسي القائم على أن

(١) مدخل إلى الميتافيزيقيا: د. عزمي إسلام (ص١٩٣).

الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة، وأنه لا يمكن أن يكون العقل مصدراً للمعرفة، والحكم بالضرورة لمبدأ السببية يقتضي أن يكون عقلياً خالصاً، فلا يمكن أن يثبتوا الضرورة لمبدأ السببية إلا إذا ناقضوا مذهبهم الحسي.

ومبدأ السببية الذي يقتضي أن كل ما كان لوجوده بداية فلا بد أن يكون له سبب إنما هو مقتضى الضرورة العقلية، فلا يمكن أن يثبتوا مبدأ السببية من حيث هو حكم عقلي خالص أيضاً.

ولهذا التزموا أن البدهيات ليست إلا من قبيل المصادرات، وأنها لا تستند إلى ضرورة عقلية، ولهذا فإن «مورتس شليك» قد جعل البديهيات والمصادرات شيئاً واحداً، واكتفى بكلمة البديهيات اسماً لكل المسلَّمات المفروضة في بداية البحث العلمي المعين)[١].

وهو يقول في حقيقة البديهيات وأنها لا تستند إلى ضرورة عقلية: (إن اختيارنا للقضايا التي نجعلها بديهيات أمر جزاف إلى حد ما، فيمكننا اعتبار أية قضية بديهية ما دمنا نستوفي بها شرطاً واحداً، وهو أن يكون في مستطاعنا استنباط كافة نظرياتنا من مجموعة البديهيات التي اخترناها لتكون أساساً لبحثنا فكون القضية المعينة بديهية لا يرتكز على شيء في طبيعة القضية نفسها، يضطرنا اضطراراً أن نقول عنها إنها بديهية، بل الأمر متوقف على اختيارنا نحن، وليس هناك علة لاختيارنا لمجموعة معينة من القضايا كي تكون هي البديهيات في بحثنا العلمي المعين إلا النفع العلمي)[٢].

والحاصل أنه لا يمكن عند أصحاب الوضعية المنطقية أن تكون البدهيات ومنها مبدأ السببية قائمة على ضرورة عقلية، وإنما هي من قبيل

---

(١) المنطق الوضعي: د. زكي نجيب محمود (٢/ ١٠٤).
(٢) المرجع السابق، والجزء والصفحة.

المصادرات التي يمكن تصور نقيضها أو الشك فيها دون الوقوع في تناقض، وبهذا لا تكون صحة البدهيات عندهم مطلقة، وإنما يمكن الاستناد إليها لمجرد أن التجربة قد دلت على نفعها وإمكان بناء النظريات العلمية عليها، فأساس اعتبارها نفعي عملي لا عقلي ضروري.

لكنهم مع ذلك لا يذهبون إلى ما ذهب إليه «ستوارت مل» من قبل حيث قال: إن مبدأ السببية إنما يقوم على التجربة والاستقراء؛ لأن التجربة عندهم لا يمكن أن تدل على أمور قطعية، وإنما على مجرد احتمالات، فالمصادرات عندهم مع قولهم بنفعها العلمي إن هي إلا احتمالات راجحة يمكن نقضها.

والفرق الأساسي هنا بين البدهية والمصادرة أن (بيّنة البديهيات بينة عقلية أما بيّنة المصادرات فهي بيّنة تجريبية؛ لأنها تظل صحيحة ما لم تؤد إلى تناقض تكشف عنه التجربة)[1] ولذلك فإن (من المستحيل مناقضة البديهية. . . أما المصادرة فيمكن تعديلها والابتداء في البرهنة من هذه الصيغة المعدَّلة)[2].

وهذا يعني أن السببية مجرد افتراض تحققه أو تنفيه التجربة، فالتجربة وإن لم تكن هي الأساس الذي تحقق عنه مبدأ السببية كما يقول «مل» إلا أنها عند أصحاب الوضعية المنطقية هي مستند صدقه، وهذا يقتضي أن مبدأ السببية هو مجرد فرض يمكن تبديله بفرض آخر إذا كانت التجربة العلمية تقتضي ذلك.

لكن من المعلوم أنه لا يمكن الاستدلال على مبدأ السببية لكونه مبدأ عقلياً أولياً، كما لا يمكن الشك فيه ولا تصور نقيضه؛ لأن ذلك يناقض طبيعة العقل الفطرية. ومن ادعى خلاف ذلك فقد خالف الضروريات فلا

---

(١)(٢) موسوعة الفلسفة: د. عبد الرحمٰن بدوي (٣١٨/١).

يمكن حينئذ الرد عليه؛ لأن قبوله للحجة أوردها لا بد أن يستند إلى المبادئ الفطرية، فإذا كان قد نفاها لم يمكن أن يناقش، وإنما يبين وجه تناقضه ومخالفته لتلك المبادئ الضرورية[١].

وقول هؤلاء إن مبدأ السببية مجرد مصادرة، وأنه يمكن تصور نقيضه تبعاً لذلك هي دعوى بإمكان مناقضة مبدأ السببية، وليست في ذاتها دليلاً على ذلك. فيلزمهم أن يبينوا كيف يمكن تصور نقيض لمبدأ السببية وعلى أي وجه، وهذا ما لا يمكن أن يأتوا به مطلقاً، لقيام الضرورة العقلية الفطرية على بطلانه، وهذا يكفي في الرد على دعواهم التي لم يذكروا لها مثالاً يمكن أن يناقش.

ومن جميع ما تقدم يظهر أن السببية ـ بمعنى أن ما لوجوده بداية لا بد أن يكون له سبب ـ مبدأ عقلي فطري ضروري، وأنه لا يمكن إنكاره كما قال «هيوم»، كما لا يمكن أن يكون أساسه تجريبياً كما قال «ستوارت مل»، كما لا يمكن أيضاً أن تكون السببية مجرد مصادرة كما يقول أصحاب الوضعية المنطقية.

* * *

(١) انظر: درء التعارض، لابن تيمية (٣/ ٣١٠).

ثانياً: قانون الاطراد

يستند التعميم الاستقرائي إلى الحكم بضرورة التلازم بين الأسباب والمسببات، بحيث يلزم إذا وجد المسبب أن يكون السبب موجوداً، وإذا وجد السبب أن يتبعه المسبب ضرورة.

والمقصود بالضرورة هنا الضرورة العقلية التي هي مستند الحكم بالاطراد الذي هو ثمرة الاستقراء.

والمهم هنا هو تحديد أساس تلك الضرورة، إذ إن الاطراد والحكم الكلي في الاستقراء إنما يعتمد عليها، والكشف عن هذا الأساس هو مشكلة الاستقراء الأساسية.

ومصدر الإشكال هنا أن الاستقراء هو استنتاج لقضية كلية من مقدمات جزئية، وإذا كانت تلك المقدمات الجزئية صادقة فلا بد من مبرر عقلي يضمن صدق القضية الكلية، إذ من المعلوم أن صدق المقدمات الجزئية لا يستلزم صدق النتيجة الكلية، بل لا تناقض بين أن تكون المقدمات صادقة وأن تكون النتيجة الكلية كاذبة؛ لأن نتيجة الاستقراء لا تنحصر في الجزئيات المستقرأة وإنما تعم جميع جزئيات النوع المستقرأ، فإذا استقرأنا فرأينا في جزئيات كثيرة أن الحديد يتمدد بالحرارة فما الذي يضمن أن تكون تلك العلاقة بين الحديد والحرارة مطردة في المستقبل، مع

أن من الممكن في العقل ألا يتمدد الحديد بالحرارة، ولولا التجربة والاستقراء لم يمكن أن نحكم بذلك؛ لأن تصورنا للحديد لا يتضمن تصور أنه يتمدد بالحرارة، وإذا كانت القضايا التجريبية ممكنة في أصلها فما الذي ينقلها من الإمكان إلى الضرورة.

إنه لا بد هنا من الكشف عن الأساس الموضوعي الذي تقوم عليه العلاقة الضرورية الموضوعية بين الأشياء في ذاتها، بصرف النظر عن إثباتنا لدرجة تلك العلاقة، ثم لا بد أيضاً من الكشف عن الأساس العقلي الذي يقوم عليه الحكم بضرورة الاطراد في العلاقة بين الأسباب والمسببات.

وقد اختلفت المذاهب والاتجاهات الفلسفية في تحديد أساس الاستقراء، ونتج عن ذلك أقوال متناقضة لا بد من ذكرها هنا ومناقشتها حتى نصل إلى نتيجة صحيحة في هذه القضية المشكلة.

* * *

وقد برر العقليون ضرورة الاطراد بين الأسباب والمسببات على أساس أنها ضرورة عقلية قبلية، مستندين في ذلك إلى أن السببية عموماً مبدأ عقلي، وأنها تشمل علاقة السبب بالمسبب وعلاقة المسبب بالسبب على السواء، فكما كان لزوم أن يكون لكل مسبب سبب مبنياً على ضرورة عقلية قبلية هي مبدأ السببية فكذلك لزوم أن يتبع المسبب المعين سبباً معيناً باطراد هو أيضاً ضرورة عقلية قبلية مبنية على مبدأ الحتمية.

ومعلوم أن كل قضية معلومة بعلم عقلي قبلي فإنه لا يمكن أن يستدل لها لأن العلوم القبلية هي أساس الاستدلال، وإذا كانت الحتمية مبدأ عقلياً ـ كما يقول العقليون ـ فإنه لا يمكن أن يستدل لها، وهذا يكفي في كونها مبرراً عقلياً للاستقراء.

إن «ديكارت» و«ليبنتز» يذهبان إلى القول بأن الحتمية مبدأ فطري،

وأنه لذلك يستحيل أن يكون خاطئاً[١].

وأما «سبينوزا» فقد ادعى (أن العلاقات السببية يمكن ردها الى علاقات منطقية خالصة، بمعنى أن قولنا إن شيئاً ما (أ) هو سبب (ب) لا يمكن أن يكون صادقاً إلا إذا كان صادقاً بالضرورة المنطقية)[٢] وعنده أن التلازم بين السبب والمسبب هو كالتلازم بين طبيعة المثلث وصفاته[٣].

وأما «كانت» فقد ميز ابتداء بين القضايا القبلية التحليلية والقضايا القبلية التركيبية، ولا إشكال عنده في القضايا القبلية التحليلية؛ لأن (محمولها مستخلص من ماهية موضوعها)[٤]، ولهذا كانت ضرورية لأن نفيها يؤدي إلى تناقض منطقي فإذا قلنا مثلاً: إن الجسم ممتد، فإن صفة الامتداد مفهومة عن مجرد تصور الجسم بحيث لا يمكن تصور الجسمية دون تصور الامتداد.

لكن الإشكال هو في القضية القبلية التركيبية فإذا كانت القضية التركيبية هي (التي يكون فيها المحمول معبراً عن صفة لا تدخل في مفهوم الموضوع)[٥]؛ كقولنا مثلاً: الحديد يتمدد بالحرارة، فإنا نكون قد أضفنا إلى موضوعها حكماً ليس متضمناً فيه، فتصور الحديد لا يتضمن كونه يتمدد بالحرارة، وإنما ندرك ذلك بالتجربة، فكيف يمكن أن نعمم الأحكام الاستقرائية مع كونها تركيبية لا تحليلية، وعلى أي أساس نجزم باطراد الأحكام التجريبية؟

لقد استنتج «هيوم» من قبل أن الأحكام التجريبية لا يمكن أن تكون ضرورية لأن الاطراد في الطبيعة ليس فكرة قبلية كما لا يمكن الاستدلال

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث: د. محمود قاسم (ص٦٧).
(٢) الموسوعة الفلسفية العربية: معهد الإنماء العربي (٢/ ٤٨٥).
(٣) طريق الفيلسوف: جان فال (ص١٨٦).
(٤)(٥) المنطق الصوري والرياضي: د. عبد الرحمٰن بدوي (ص١٣٤).

عليه بالتجربة والاستقراء؛ لأن الاستقراء لا بد له من أساس حتى نحكم بضرورة الاطراد، ومجرد التتابع بين الأسباب والمسببات لا يدل على ضرورة الاطراد بينها. وعلى هذا لا يكون للاستقراء أساس.

وقد كان هذا التحليل هو الذي أيقظ «كانت» من سباته ـ كما يقول عن نفسه ـ فحاول أن يؤسس للاستقراء أساساً عقلياً يقوم على الضرورة والكلية، إذ بدونه لا يمكن أن يقوم العلم التجريبي.

وقد اتفق مع «هيوم» في أن التجربة لا يمكن أن تدل بذاتها على ضرورة الاطراد، لكنه خالف «هيوم» فادعى أن الاستقراء إذا كان يتوقف على ضرورة الاطراد فلا بد أن يكون الحكم بالاطراد في الطبيعة قبلياً لا يحتاج الى التجربة والاستدلال كما ظن «هيوم»، بل إن التجربة تحتاج إليه، فالحل عنده إذن يتلخص في (أن هذا التصور، تصور الرابطة العلية (ضرورة الاطراد) والمبادئ المنحدرة عنه قد تقررت قبلياً قبل كل تجربة، وأنها ذات دقة موضوعية لا يتناولها شك)[١].

لكن الحل الذي ذهب إليه «كانت» لا يدحض شبهة «هيوم»، فإن «هيوم» لا يخالف في أن الاستقراء حتى يكون دالاً على الضرورة والاطراد فلا بد أن يستند إلى الحتمية، لكنه لا يوافق أن تكون تلك الحتمية قبلية، وما قاله «هيوم» هنا حق، إذ إن نقيض الحتمية ليس مستبعداً عقلاً، بل هو ممكن، فقول «كانت» إن الحتمية قبلية لا يخرج عن كونه مصادرة، لكنه لا يترتب على نفي أن تكون الحتمية قبلية ألا يكون للاستقراء أساس كما ظن «كانت» و«هيوم»، وبيان ذلك الأساس هو المقصود بهذه المسألة.

والحقيقة أنه لا يمكن أن يكون الحكم بالحتمية والاطراد المطلق في الطبيعة قضية قبلية لعدة اعتبارات وهي:

---

(١) الأخلاق عند كانت: د. عبد الرحمٰن بدوي (ص٢٣).

١ ـ أن الاطراد في الطبيعة إذا كان قضية قبلية فلا بد أن يكون نقيضه مستحيلا بحيث لا يمكن تصور عدم الاطراد، لكن عدم الاطراد في الطبيعة متصور، إذ يمكن عقلاً ألا يوجد دون تناقض منطقي، بخلاف مبدأ السببية فإنه لا يمكن تصور ما لوجوده بداية دون تصور أن يكون له سبب؛ لأن تصور ألا يكون له سبب يقتضي أن يكون وجود المسبب ذاتياً أو أن يوجد من العدم، وهذا مناقض لضرورة العقل، فدل ذلك على أن مبدأ السببية قضية قبلية.

* * *

وعلى هذا فلا تصح التسوية بين مبدأ السببية والاطراد في الطبيعة، لكن العقليين لا يفرقون بين الأمرين، بل يدخلونهما في مفهوم السببية العامة، مع أنه لا بد من التفريق بينهما من جهة دلالة الضرورة القبلية على مبدأ السببية دون أن تدل على الاطراد في الطبيعة الذي هو عندهم مبدأ الحتمية.

وأصل هذا الاعتراض أنه لا يلزم من تصور السبب تصور المسبب؛ لأن المسبب ليس متضمناً في السبب ولا لازماً له بضرورة قبلية، فلا يلزم من وجود السبب وجود المسبب، كما يلزم من نفي السبب نفي المسبب، والمقصود باللزوم هنا اللزوم المنطقي، بخلاف تصور المسبب فإنه يستلزم تصور السبب ونقيضه مستحيل عقلاً فيكون قضية قبلية.

ولا يلزم من نفي أن يكون الاطراد قضية قبلية أن الاطراد ليس متحققاً في الواقع أو أنه لا يمكن الحكم بوجوده، بل المراد أنه ممكن عقلاً، ومع ذلك فإنه يمكن إثبات الاطراد بين الأسباب والمسببات بالتحقق من الضرورة الموضوعية المقتضية لذلك بالتجربة والاستقراء، وهنا تكون ضرورة الاطراد تجريبية لا قبلية.

والحاصل أنه لا تلازم بين إثبات الاطراد وبين كونه قضية قبلية، بل يمكن إثباته على أساس الضرورة التجريبية على ما سيأتي تفصيله.

٢ ـ أن الاطراد في الطبيعة إذا كان ممكناً كما تقدم لم يصح أن يتصف بالصدق المطلق الذي هو خاصية القضية القبلية، فمبدأ عدم التناقض مثلاً صادق صدقاً مطلقاً، بحيث لا يتصور نقيضه في أي زمان أو مكان، فإثباتنا للاطراد لا يتضمن ذلك، لأنه ممكن عقلاً فيكون تحققه احتمالياً، وإذا كان تحققه احتمالياً لم يكن قضية قبلية؛ لأن الاحتمال ينافي الصدق المطلق.

٣ ـ أن اليقين في القضايا القبلية يتحقق بكماله بمجرد تصورها، بحيث لا يكون للشواهد الجزئية دور في زيادة اليقين بها، والاطراد في الطبيعة إنما يتحقق اليقين به بتكرار التجربة حتى نصل إلى الحكم بضرورته، فلا يمكن أن تكون ضرورة الاطراد قبلية بل تكون ضرورة تجريبية.

فإذا تصورنا المسبب ـ مثلاً ـ فإنا نجد في نفوسنا ضرورة عقلية تقتضي أن يكون له سبب وإن لم نحدد ذلك السبب، لكن يمكن أن نتصور أن العلاقة بين الأسباب والمسببات ليست مطردة في المستقبل، وإنما نتحقق من اطرادها بالتجربة والاستقراء، ويزيد يقيننا بها شيئاً فشيئاً حتى تبلغ درجة اليقين، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون الاطراد قضية قبلية.

٤ ـ أن القضايا القبلية عقلية خالصة، لأن صدقها مبني على ضرورة التضمن أو التلازم العقلي بين مفهومين، والاطراد في الطبيعة ليس قضية عقلية خالصة، والضرورة القبلية كما أنها لا تثبت الاطراد فإنها لا تنفيه؛ لأنه حقيقة واقعية محتمله للإثبات والنفي ابتداء، وإنما يترجح إثبات الاطراد بدلالة الاستقراء، فلا يمكن أن يكون قضية قبلية.

* * *

وبمجموع هذه الاعتبارات يتأكد القول بأن الاطراد في الطبيعة لا يمكن أن يكون قضية قبلية كما أدعى الفلاسفة العقليون. وإذا انتفى أن

يكون الاطراد قضية قبلية فلا بد أن نبحث له عن أساس لا يكون هو الضرورة القبلية، إذ إن الاطراد إذا لم يكن له مستند ضروري، فإن الاستقراء مهما تكررت فيه التجربة لا يمكن أن يؤدي إلى يقين.

لكن القوانين العلمية المبنية على الاستقراء لا بد أن تكون يقينية، وهي لا تكون يقينية إلا إذا كان إطرادها ضرورياً. وإذا علم أن ضرورة الإطراد لا يمكن أن تستند إلى كونه قضية قبلية، وأن الاستقراء دون أن يكون له مستند عقلي لا يمكن أن يدل على اليقين، فلا بد من مستند ضروري للاستقراء تتأسس عليه القوانين العلمية.

وقد أدى الاضطراب في تحديد مستند الاطراد إلى إنكار بعض المناطقة إمكان أن تقوم القوانين العلمية على اليقين، لكنهم مع ذلك أخذوا بالاستقراء لكونه الطريق الوحيد للعلم التجريبي، ثم اختلفوا في تسويغ ذلك وتبريره.

فقد أكد «برتراند رسل» ـ مثلاً ـ أن الاستقراء (ما يزال مشكلة منطقية يكتنفها الشك بغير حل أو يقين، ولكن ما دام هذا الشك لا يؤثر على معارفنا فلنتخطاه إذن، ولنعترف على الأساس البرغماتي بأن الاستقراء القائم على التسليم باطراد الطبيعة منهج مقبول)[١].

فالأساس الذي يبني عليه «رسل» اعتباره للاستقراء ليس منطقياً وإنما هي الضرورة العملية، وأما من ناحية منطقيه فيرى أن الاستقراء مهما توفرت شواهده لا يرقى إلى أن يكون محتملاً فضلاً عن أن يكون ضرورياً، بل عنده أن (مبدأ الاستقراء ليس فقط مشكوكاً فيه بل وأيضاً باطل)[٢] وهذا يؤكد أنه ليس للاستقراء مستند عند «رسل»، وأن الضرورة العملية وحدها هي التي ألجأته إلى اعتبار الاستقراء.

---

(١) الموسوعة الفلسفية العربية (١/ ٣٥٦).

(٢) موسوعة الفلسفة: د. عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٥٢٣).

ومن مظاهر الاضطراب في هذه القضية ما ذهب إليه «بوانكاريه» حيث زعم أن التسليم بالاطراد ليس قائماً على ضرورة وإنما لمجرد المواضعة؛ أي: أنها اتفاقية اصطلاحية من غير مستند، وعنده أن جميع مبادئ العلوم كذلك إذ لا يمكن عنده أن تكون بدهية ولا نتيجة تعميمات استقرائية، وعنده أن التجربة وإن دلت على تلك المواضعات فإن الإنسان يمكن أن يغيرها، وفي ذلك يقول: (إن اختيارنا لإحدى هذه المواضعات الممكنة مقيد بالتجربة، ولكننا نظل مع ذلك أحراراً في هذا الاختيار، لا يقيد حريتنا إلا حرصنا على اجتناب التناقض)[١].

ومعلوم أن الفروض على أساس المواضعة لا يمكن أن تستند إلى ضرورة وإنما ـ كما يقول «بوانكاريه» ـ إلى مجرد (أن بعض الفروض أيسر من البعض الآخر)[٢].

وعلى ذلك يكون علمنا بقوانين الطبيعة غير يقيني، ويبقى الاستقراء مهما بلغ من التعميم مجرد وسيلة لاختيار الفروض لا أساساً لليقين؛ لأن المواضعة في حقيقتها اصطلاحية اتفاقية فلا يمكن أن تكون يقينية.

وحتى «هيوم» مع شكه في نتيجة الاستقراء ـ إذ هو عنده لا يستند إلى أساس ـ فإنه يصرح بأنه لا بد من اعتبار الاطراد لضرورة العيش في الحياة وإن لم يكن مع الاقتناع به، وفي ذلك يقول: (إنني مثلك على أتم اقتناع بأن خبرة المستقبل يمكن قياسها على خبرة الماضي، لكنني مقتنع بذلك باعتباري إنساناً مثلك يسلك ليعيش، وإما باعتباري فيلسوفاً له من نصيب من التطلع ـ ولا أقول من التشكك ـ فإني أبحث عن هذا الأساس ما هو)[٣]، ثم يؤكد أنه لم يجد فيما قرأ أو بحث ما يبعث في نفسه الرضى عن أمر له كل هذا الخطر.

---

(١) المعجم الفلسفي. جميل صليبا (٢/ ٤٣٩).

(٢) موسوعة الفلسفة: د. عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٣٨٧).

(٣) ديفد هيوم: د. زكي نجيب محمود (ص٧٧).

وعنده أن الاستقراء إنما يدل على الواقع، وأنه لا يمكن أن توجد رابطة ضرورية بين خبرة الماضي وخبرة المستقبل، وأنه (على أولئك الذين يقررون وجودها ويقررون كذلك أنها المصدر الذي نصدر عنه في شتى أحكامنا على أمور الواقع أن يظهروها لنا)[١].

* * *

وإذا تحققنا أن الاطراد لا يمكن أن يكون قضية قبلية فكيف يمكن إثبات الاطراد والجزم بضرورة التلازم بين الأسباب والمسببات مع ذلك؟

إنه لا بد من التأكيد ابتداء على أن الخطأ الأساسي في هذه المسألة والذي وقع فيه العقليون والتجريبيون معاً هو الظن بأن الاطراد لا يكون ضرورياً إلا إذا كان قضية قبلية، وأنه إذا لم يكن كذلك لم يكن ضرورياً.

وقد التزم العقليون بناء على هذا الأصل أن الاطراد ضرورة قبلية يشملها مفهوم السببية، كما التزم التجريبيون كذلك بأن الاطراد لا يمكن أن يكون ضرورياً لأنه ليس قضية قبلية.

والحقيقة أنه لا يلزم من الحكم بضرورة الاطراد أن تكون تلك الضرورة قبلية، إذ إن الاطراد في حقيقته كشف عن طبيعة العلاقة بين الأسباب والمسببات من جهة اقتضاء الأسباب لمسبباتها، وأنه كلما وجد السبب فلا بد أن يوجد المسبب.

وطبيعة هذه العلاقة لا يمكن أن تدرك بعلم قبلي، إذ هي مبنية على إثبات خصائص الأشياء الذاتية وما لكل منها من تأثير يختص به، فضرورة الاطراد إذن طبيعية تجريبية وليست عقلية قبلية.

ومع ذلك فإن ضرورة الاطراد الطبيعية التجريبية لا بد أن تكون محكومة بضرورة عقلية، لكنها ضرورة تجريبية بعدية وليست عقلية قبلية،

---

(١) ديفد هيوم: د. زكي نجيب محمود (ص٧٤).

بمعنى أن الاطراد يتحقق ابتداء بين الأسباب والمسببات وفق خصائص الأشياء، فيحكم العقل بأن ذلك الاطراد لا يمكن أن يكون صدفة بل لا بد أن يكون ضرورياً.

فالمقصود بضرورة الاطراد هنا أن العلاقة بين الأسباب والمسببات لا يمكن أن تتخلف إذا تحققت وفق شروط معينة، وهذه الشروط طبيعية تجريبية وليست عقلية.

فإذا تحققنا مثلاً أن الحديد يتمدد بالحرارة فلا بد أن تطرد هذه القاعدة دون تخلف كلما تحققت شروطها الموضوعية، ومعلوم أن ضرورة الاطراد بهذا المفهوم لا يمكن أن تكون عقلية خالصة إذ إنها مرتبطة أساساً بخصائص الأشياء.

والفارق الأساسي بين الضرورة القبلية والضرورة التجريبية أن الضرورة القبلية لا تحتمل النقيض، فأنت لا يمكن أن تقول لشيء معين إنه موجود ومعدوم معاً؛ لأن هذا يناقض مبدأ عدم التناقض وهو مبدأ عقلي ضروري، فإما أن يكون الشيء موجوداً فلا يكون معدوماً، أو يكون معدوماً فلا يكون موجوداً، بخلاف الضرورة التجريبية فإنها تحتمل النقيض العقلي وإن لم يكن متحققاً في الواقع، فضرورتها ليست مبنية على أن نقيضها مستحيل، *وإنما على أن خصائص الأشياء تقتضي احتمالاً معيناً* يكون تحققه ضرورياً ضرورة تجريبية لا عقلية قبلية، فقد كان من المحتمل عقلاً ألا يتمدد الحديد بالحرارة لكنا حكمنا بذلك لمجرد أنه مقتضى الضرورة التجريبية المطَّردة، وهذا هو معنى قول «بونج» فيلسوف العلم التجريبي المعاصر (إن القضية تكون معبرة عن قانون إذا كانت بعدية أي: ليست صادقة منطقياً)[1].

---

(١) مشكلات الفلسفة: د. محمد ماهر (ص١٠٩).

وعلى هذا فإن الضرورة التجريبية وإن كانت ضرورة عقلية أيضاً إلا أنها ضرورة بعدية لا قبلية، فهي وإن كانت حاكمة على الاطراد بالضرورة لكن الاطراد نفسه هو منشأ ذلك الحكم.

وللكشف عن مستند الاطراد لا بد من بيان أساسه الموضوعي وما يقتضيه إثبات الخصائص الذاتية للأشياء، وبيان أساسه العقلي، وهما أمران متلازمان، إذ لا يمكن إثبات الضرورة الموضوعية للاطراد إلا على أساس عقلي، كما لا يمكن إثبات ضرورته العقلية إلا من جهة دلالة الاستقراء على الضرورة الموضوعية، وكما لا يمكن إثبات الضرورة العقلية للاطراد دون أساس موضوعي وإنما بدعوى أن الضرورة العقلية قضية قبلية كما يقول العقليون فإنه لا يمكن كذلك إثبات الضرورة الموضوعية مع نفي أساسها العقلي كما يقول «ستورات مل»، بل هما متلازمتان في الإثبات والنفي، فمن أثبت إحداهما لزمه إثبات الأخرى، ومن نفى إحداهما لزمه نفي الأخرى كذلك.

وأساس التلازم بين ضرورة الاطراد الموضوعية وضرورته العقلية أن ضرورته الموضوعية وإن كانت متحققة بين الأسباب والمسببات إلا أنه لا يمكن إثباتها إلا بدلالة الضرورة العقلية على أن التلازم المطرد بينها لا يمكن أن يكون صدفة، بل هو ضروري، غير أنه لا يمكن الحكم بهذه الضرورة العقلية إلا مع تحقق الاطراد الذي هو مقتضى الضرورة الموضوعية، وهذا لا يستلزم الدور الممتنع، إذ إن الاطراد الموضوعي متحقق ابتداء، يكشف عنه التتبع الاستقرائي، فالضرورة العقلية وإن كانت متوقفة على تحقق الاطراد إلا أن الضرورة الموضوعية ليست متوقفة على الضرورة العقلية من جهة تحققها، وإن كانت متوقفة عليها من جهة إثباتها.

ولهذا فإنه لا بد لإثبات مستند الضرورة الموضوعية للاطراد من التفريق بين مستند تحققها الموضوعي في ذاتها وبين مستند إثبات أنها

ضرورية، فإذا قلنا مثلاً: إن النار محرقة، فإن تحقق الإحراق بالنار يستند إلى خاصية ذاتية وضرورة موضوعية ثابتة للنار، وتحقق مقتضى تلك الخاصية ليس متوقفاً على حكمنا بثبوته، لكن الحكم بثبوته وكونه ضرورياً لا بد أن يقوم على أساس عقلي.

فالكلام هنا في مقامين. الأول: في مستند تحقق الاطراد. والثاني: في مستند الحكم بضرورته.

فأما تحقق الاطراد في الطبيعة فيتوقف على خصائص الأشياء وصفاتها الذاتية التي لا تتغير، وذلك أن بين وجود الأشياء ووجود خصائصها الذاتية تلازماً مطرداً، إذ إن خصائص الأشياء هي المقومة لها، بحيث لا يمكن وجود شيء دون تحقق خصائصه الذاتية.

وإذا علمنا أن لكل شيء طبيعة تخصه هي مقتضى ما له من خصائص ذاتية فلا بد أن تكون تلك الطبيعة ثابتة له بإطلاق؛ لأن حقيقته مرتبطة بخصائصه الذاتية، فإذا انتفت تلك الخصائص انتفت حقيقة الشيء، ويلزم من هذا أنا إذا تحققنا من ثبوت خاصية لشيء فلا بد أن تكون تلك الخاصية ثابتة لجميع جزئيات ذلك الشيء، إذ إنه إنما يتحقق وجوده بها، كما يتميز بها عن غيره، وهذه حقيقة الاطراد فيما يتعلق بثبوت خصائص الأشياء.

ثم إن تلك الخصائص الثابتة للأشياء بإطلاق لا بد أن يكون لكل منها طبيعة تخصه، وإذا كانت تلك الخصائص هي المقومة للأشياء، فلا بد أن تكون موجودة بالفعل، فيكون لها تأثير بالفعل، إذ يستحيل أن تكون تلك الخواص مقومة للشيء مع انتفاء خاصيتها في التأثير؛ لأن متعلق كونها خواص مقومة هي نفس متعلق كونها خواص مؤثرة، فالأمران متلازمان ثبوتاً وانتفاء. فلا يمكن مثلاً إثبات خاصية الحرارة للنار دون أن تكون محرقة، ولا تكون محرقة إلا لأنها حارة.

ويبين ابن رشد العلاقة بين وجود الأشياء وما لها من خصائص وبين تحقق التأثير لتلك الخصائص فيقول: (الأسباب الذاتية لا يفهم الموجود إلا بفهمها، فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها، فلو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه، ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ولا شيئاً واحداً؛ لأن ذلك الواحد يسأل عنه هل له فعل واحد يخصه أو انفعال يخصه أو ليس له ذلك، فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة، وإن لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم)[1].

وهكذا فإن العلاقة مطردة بين ثبوت الشيء وتحقق خصائصه الذاتية وبين تحقق تلك الخصائص وما لها من طبيعة خاصة تقتضي تأثيراً خاصاً، وإذا كانت الخصائص الذاتية مطردة للأشياء بحيث يلزم من وجود الشيء وجود خصائصه الذاتية، فكذلك يلزم أن يكون مقتضى تلك الخصائص مطرداً، وهذه حقيقة الاطراد في الأسباب واقتضاؤها لمسبباتها مطلقاً، وأنه كلما وجد السبب فلا بد أن يوجد المسبب.

وملخص ما سبق أن ما ثبت لبعض أفراد النوع لا بد أن ينطبق على جميع أفراده دون استثناء؛ لأن الطبائع والخصائص المتماثلة لا بد أن تؤدي إلى نتائج متماثلة.

ويعترض التجريبيون على هذا الأساس الموضوعي للاطراد بدعوى أن الاطراد إذا كان مبنياً على خصائص الأشياء فإن تلك الخصائص قد

---

(١) تهافت التهافت: ابن رشد (ص٢٩١).

تتغير، فلا يصح الجزم بالاطراد في المستقبل من مجرد ملاحظة الاطراد في الماضي.

ويلخص زكي نجيب محمود ذلك معبراً عن رأي «هيوم» في هذه المسألة حيث يقول: (لا استحالة أن يكون الحكم (يقصد: في المستقبل) نقيض ما هو الآن، لأنه لا استحالة في أن يتصور العقل أن تكون خصائص الأشياء على غير ما هي عليه... أليس في مستطاعي أن أتصور أن جسماً ساقطاً من السحاب ويشبه الثلج في كل مظاهره ومع ذلك أجد مذاقه ملحاً وأجده عند اللمس لاسعاً كالنار؟ هل هناك استحالة عقلية في أن أتصور الشجر وقد أورق في الشتاء وذوت أوراقه في الصيف؟

وما دام الأمر في حدود التصور الواضح إذن فهو عند العقل ممكن الوقوع، وإذن فلا استحالة فيه ولا تناقض، ولا يمكن البرهنة على بطلانه برهاناً يقوم على العقل المجرد.

... إن تكرارك للخبرة المعينة آلاف المرات، ووصولك في كل هذه المرات إلى النتيجة عينها لا يجعل استدلالك للخبرة الجديدة التي من نفس النوع استدلالاً يقينياً، لأن هنالك دائماً الإمكان العقلي بأن تغير الطبيعة مجراها فلا تأتي الأشياء على غرار ما أتت... وما دام هذا الانحراف ممكناً أحياناً فلماذا لا يمكن دائماً؟)[1].

وهذا الاعتراض مبني على مقدمة باطلة وهي أن الأشياء يمكن أن تتغير خصائصها.

لكنا إذا عرفنا أن حقيقة الشيء هي خصائصه الذاتية، فإنه يلزم من ذلك أن خصائص الأشياء إذا انتفت أو اختلفت فلا بد أن تختلف حقيقة الشيء فلا يبقى هو الأول، بل يكون شيئاً آخر، والكلام هنا ليس في

---

(١) ديفد هيوم: د. زكي نجيب محمود (ص٧٥ ـ ٧٧).

إمكان استحالة الأشياء حتى تختلف حقائقها فذلك واقع، بل في الشيء يبقى على حقيقته فإنه لا يمكن أن تختلف خصائصه.

إنه لا يمكن مثلاً أن تتغير خصائص الماء بحيث تتغير نسبة الأكسجين والهيدروجين وهو على حقيقته لم يتغير، بل لا يمكن أن تتغير تلك النسبة إلا بتغير حقيقة الماء، بحيث يصبح شيئاً آخر، وتغير الأشياء باختلاف عناصرها المقومة لها أمر واقع، وهو عماد علم الكيمياء، حيث يمكن تغير شيء إلى شيء آخر بتغيير عناصره إما بإضافة أو حذف.

وأما القول بأن تغير خصائص الأشياء ممكن عقلاً فإنما يمكن مع اختلاف حقيقة الشيء كما سبق، وأما أن يبقى الشيء هو الشيء مع اختلاف خصائصه فغير ممكن عقلاً، بل هو معارض لمبدأ الهوية؛ لأن ماهية الشيء إنما تتحقق وفق خصائصه، فإذا اختلفت خصائصه فلا بد أن تختلف حقيقته وماهيته، ولا يكون الشيء هو الشيء نفسه مع اختلاف ماهيته، وهذا معلوم بالضرورة.

هذا فيما يتعلق بمستند الاطراد من جهة تحققه الموضوعي.

* * *

وأما ما يتعلق بمستند الحكم بضرورة الاطراد فإن الاطراد كما تقرر حقيقة موضوعية في ظواهر الطبيعة، لكن الحكم بضرورة الاطراد لا بد أن يستند إلى أساس عقلي، ويكون ذلك بالتحقق من الاطراد بطريق الاستقراء، فإذا ثبت الاطراد حكم بضرورته، بحيث يكون من ذلك حكم كلي هو أساس اليقين في القوانين العلمية.

والأساس العقلي لذلك أن الاطراد هنا إما أن يكون لضرورة أو أن يكون صدفة، ولا يمكن أن يكون صدفة لأن الصدفة لا يمكن أن تطرد، فلزم أن يكون الاطراد ضرورة عقلية لكونه مؤسساً على ضرورة موضوعية مطردة هي مقتضى الخصائص الذاتية للأشياء.

وفي دلالة الاطراد على الخصائص الذاتية والتي هي القدر المشترك المقتضي للحكم الكلي يقول الإمام ابن تيمية: (الحسيات الظاهرة والباطنة ليس فيها شيء كلي، فالقضاء الكلي الذي يقوم بالقلب هو مركب من الحس والعقل وهو التجريبيات.. فالحس به تعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلي)[١].

ويقول ابن سينا في سبب اقتضاء التكرار لليقين: (المجربات أمور أوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس، وذلك أنه إذا تكرر في إحساسنا وجود شيء لشيء تكرر ذلك منافي الذكر، واقترن به قياس وهو أنه لو كان هذا الأمر اتفاقياً عرضياً لا عن مقتضى طبيعته لكان لا يكون في أكثر الأمر من غير اختلاف)[٢].

وفي بيان مستند ضرورة الاطراد يقول يوسف كرم: (إن المحمول الحاصل لعدد كاف من جزئيات موضوع كلي في أحوال عدة وظروف مختلفة هو محمول حاصل لذلك الموضوع الكلي، وهذا أمر بديهي. فإن تكرار المحمول في الجزئيات دليل على أن المحمول خاصية لازمة عن الماهية المشتركة بين الجزئيات، والثابتة فيها وسط تغير الأعراض، والضامنة لضرورة أفعالها وضرورة القوانين العلمية، وإلا كان التكرار بغير علة، وهذا غير معقول)[٣].

فهذا هو الأساس العقلي للاطراد، فكما أنه ليس عقلياً خالصاً بل هو مرتبط بالاستقراء والتجربة فكذلك ليست التجربة والاستقراء هي مستند ضرورة الاطراد بل لا بد منهما.

وقد خالف في هذا الأصل كل من العقليين والتجريبيين، حيث ادعى

---

(١) الرد على المنطقيين: ابن تيمية (ص٣٨٦). وانظر: نفس المرجع أيضاً (ص٩٥).
(٢) النجاة: ابن سينا (ص٩٤ ـ ٩٥).
(٣) العقل والوجود: يوسف كرم (ص٥٠).

العقليون أن الاطراد قضية قبلية لا تستند الى أساس موضوعي فلا حاجة لإثباته إلى الاستقراء والتجربة كما سبق، كما ادعى التجريبيون أن الحكم بضرورة الاطراد لا يمكن أن يقوم على أساس عقلي فلا يكون ضرورياً بل احتمالياً، ومنهم من قال بضرورة الاطراد لكن على أساس الاستقراء وحده. ولهم في ذلك شبهات مع اختلافهم في لوازم قولهم. ولا بد من تفصيل أقوالهم في ذلك ومناقشتها.

موقف التجريبيين من قانون الاطراد:

يستند قانون الاطراد إلى ضرورة عقلية، مبنية على أن خصائص الأشياء ثابتة وأن طبيعة الشيء واحدة في جميع أفراده، فأساس الضرورة العقلية في الاستقراء هو هذه الضرورة المتعلقة بخواص الأشياء، والتحقق من هذه الضرورة الموضوعية المتعلقة بإثبات تماثل أفراد النوع في خصائصه إنما تستند إلى ضرورة عقلية، وهي أن تكرار التلازم بين السبب والمسبب يستحيل أن يكون صدفة واتفاقاً، بل يجب أن يكون هو مقتضى خاصية السبب التي هي القدر المشترك الكلي بين آحاده.

ويؤكد هذا التلازم بين الضرورة العقلية والضرورة الموضوعية أنه لا يمكن إثبات أحدهما دون الأخرى، فالضرورة العقلية فيما يتعلق بالاطراد بين السبب والمسبب مقيدة بثبوت خواص الأشياء واطرادها، وكذلك الضرورة الموضوعية المتعلقة بخواص الأشياء وكونها مطردة لا يمكن أن تستند إلى مجرد الإدراك الحسي، إذ هو لا يدل إلا على مجرد الاقتران والتتابع بين السبب والمسبب دون أن يدل على ضرورته.

وعلى هذا فإنه لا يمكن إثبات قانون الاطراد ما لم يستند إلى هذه الضرورة العقلية، إذ إن الحكم بالضرورة خاصية العقل.

لكن التجريبيين ينكرون الضرورة العقلية مطلقاً، بناء على قولهم بأن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة، إذ لو سلموا بالضرورة العقلية

لالتزموا أن العقل هو مصدر تلك الضرورة، وهذا يتناقض مع مذهبهم الحسي في مصدر المعرفة.

وقد أنكر التجريبيون الأساس العقلي للاطراد، ثم إن منهم من التزم بلازم ذلك وهو إنكار قانون الاطراد، وأنه ليس بين الأسباب والمسببات تلازم ضروري، وأنه يمكن وجود المسببات من دون أسباب، وأن توجد الأسباب دون أن توجد المسببات، وأن توقع حصول المسبب مع السبب ليس قائماً على ضرورة عقلية أو موضوعية، وإنما على مجرد العادة، بمعنى أن الإنسان إذا تكرر أمامه اقتران سبب معين بمسبب معين فإنه إذا رأى السبب يتوقع أن يتبعه المسبب لمجرد أن ذلك قد تحقق في الماضي فاعتاد الإنسان على الاقتران بينهما، مع أن اقترانهما ليس ضرورياً.

وأبرز من يمثل هذا المنهج هو الفيلسوف التجريبي «هيوم»، إذ بعد أن أنكر أن يكون مبدأ السببية عقلياً، وادعى أنه يمكن تصور الحادث (المسبب) دون تصور أن يكون له سبب، فقد أنكر كذلك أن يقوم الاطراد على أساس عقلي، وادعى أيضاً أنه يمكن تصور السبب دون أن يتبعه مسبب.

ودليله على نفي أن يكون الاطراد قائماً على ضرورة عقلية أن جميع القضايا المرتبطة بالواقع ليست ضرورية؛ لأن نقيضها ليس مستحيلاً في العقل بخلاف قضايا المنطق والرياضة فإنه لا يمكن تصور نقيضها.

فقولنا: إن الكل أكبر من الجزء، أو أن زوايا المثلث تساوي قائمتين، ونحو ذلك مما يعلم صدقه بالضرورة، ولا يمكن تصور نقيضه. بخلاف القضايا المرتبطة بالواقع، فلو أنك رميت بحجر فإنك تتوقع أن يقع على الأرض نتيجة لمشاهداتك السابقة في سقوط الأجسام، ولكن توقعك ليس قائماً على ضرورة عقلية، بمعنى أن العقل يتصور احتمالات أخرى غير سقوط الحجر على الأرض دون أن يكون في ذلك تناقض عقلي.

وهكذا جميع الوقائع، فإنه يمكن تصور نقائضها، لأن تلك النقائض ممكنة في العقل، وإذا كان تصور أي واقعة لا يمنع من تصور نقيضها فإن تلك الواقعة لا يمكن أن تكون ضرورية؛ لأن الضرورة تقتضي استحالة النقيض.

وإذا كان الاطراد يقتضي ضرورة التلازم بين السبب والمسبب، فإنه لا يمكن إثبات قانون الاطراد لعدم إمكان قيامه على الضرورة العقلية[١].

لكن «هيوم» قد أخطأ في هذا الاستنتاج، وأصل خطئه أنه لم يفرق بين النظر إلى الوقائع من حيث هي متحققة وفق ضرورة موضوعية ـ فيزيائية ـ وبين الوقائع من حيث كونها وقائع حدثت دون نظر إلى أساسها الموضوعي.

إننا لو كنا ننظر إلى الوقائع دون أن نربطها بأساسها الموضوعي وهو ما تقتضيه خواصها الثابتة لأمكن أن نتصور النقائض لتلك الوقائع، لكنا إذا نظرنا إلى تلك الوقائع من حيث هي مشروطة بضرورة موضوعية فإنا لا بد أن نسلم بضرورة وقوعها.

فعلى المثال السابق، لو أنا ألقينا بحجر فإننا إذا لم ننظر إلى خواصه الثابتة التي تقتضي سقوطه على الأرض وفق قانون الجاذبية فإننا يمكن أن نتصور حالات أخرى يمكن أن يصير إليها، لكنا إذا سلمنا بقانون الجاذبية، وربطناه بخواص الأجسام فإنا لا بد أن نوقن أنه سيقع على الأرض، وأن ذلك أمر ضروري لا احتمال معه، وكذلك فإنا نعلم بالاستقراء اليقيني أن الماء يغلي عند درجة الحرارة (مائة) مع أنا لو لم نعلم بتلك الخاصية لأمكن أن نتصور غير ذلك، وهكذا الأمر في جميع القوانين التجريبية.

---

(١) انظر: الاستقراء ومنهج البحث العلمي: محمود زيدان (ص١١٠ ـ ١١٢)؛ وديفد هيوم: د. زكي نجيب محمود (ص٧١).

فالتسليم بالضرورة هنا ليس مبنياً على النظر إلى الوقائع مجردة عن ضرورتها الموضوعية المرتبطة بخصائصها الذاتية، وإنما هو مقيد بها. والقوانين العلمية إنما تؤسس على النظر إلى خصائص الأشياء الثابتة، وأن ما ينطبق على بعض أفراد النوع يجب أن ينطبق على بقية آحاده، وأما قبل التحقق من خصائص الأشياء فإنه لا يمكن التعميم لافتقاد الأساس الموضوعي الضروري للقانون.

ولهذا لم يكن مجرد التكرار في الاستقراء هو الأساس الذي يبنى عليه اليقين بالاطراد، وإنما لا بد أن يستند إلى ضرورة عقلية هي أن ذلك التكرار لا يمكن أن يكون صدفة، بل يجب أن يكون مؤسساً على ما تقتضيه خواص الأشياء، وأنه لذلك يجب أن يكون مطرداً، وأما قبل التحقق من خصائص الأشياء فإن إمكان عدم الاطراد يبقى قائماً.

وهذا الإمكان الذي يسبق اليقين القائم على الاستقراء هو الذي اعتمد عليه «هيوم» في نفي ضرورة الاطراد، مع أن الاطراد لا يقوم عليه، وإنما يقوم على انتفائه، وهو قد سوى بين النظر إلى الشيء قبل التحقق من خصائصه، وبين النظر إليه بعد التحقق منها، مع أن الشيء وإن كان يحتمل أكثر من حال فإن الاستقراء والتحقق من خصائصه يحدد حالة واحدة لا بد أن يكون عليها، بحيث يستحيل عليه الاحتمال حينئذ.

ومما يستند إليه «هيوم» في نفي أن يكون الاطراد مؤسساً على ضرورة عقلية أننا لا يمكن أن ندرك تلك الضرورة بين الأشياء، وإنما الذي ندركه هو مجرد التتابع بين السبب والمسبب.

ويشرح زكي نجيب محمود هذا الاستدلال فيقول: (إننا إذا تلفتنا حولنا متجهين بأنظارنا إلى الأشياء الخارجية، باحثين فيما نسميه من تلك الأشياء أسباباً لنرى ما فعلها، فلن نجد في أية حالة من الحالات كلها ما يكشف لنا عن قوة أو رابطة ضرورية بين السبب ومسببه، إننا لن نجد أبداً

صفة تنطبع بها حواسنا وتكون هي الصفة التي تربط المعلول بعلته رباطاً يجعل ذلك المعلول نتيجة محتومة لعلته، يتبعها دائماً ولا يتخلف عنها، إن كل ما نراه هو أن النتيجة تتبع سببها فعلاً، فنرى ـ مثلاً ـ أن كرة البليارد المتحركة إذا ما صدمت كرة أخرى كانت ساكنه فإن هذه الثانية تتحرك كذلك، إن الذي ينطبع على حواسنا الظاهرة هو كرة أولى تتحرك وكرة ثانية تعقبها في الحركة، وليس من الحواس الباطنة ما يطبع العقل بانطباع آخر له علاقة بتعاقب هاتين الحادثتين، وإذن فلا الحواس الظاهرة ولا الحواس الباطنة تأتينا بانطباع يوحي بفكرة القوة أو العلاقة الضرورية)(١).

ولا بد قبل مناقشة هذا الاستدلال من الإشارة إلى منهج «هيوم» في أصل الأفكار إذ إن هذا يقوم عليه.

إن «هيوم» يرى أن كل فكرة لا بد أن ترتد إلى انطباع حسي هو أصلها وأنه يستحيل وجود فكرة عقلية خالصة، وهذه هي الكيفية التي يمكن بها تفسير مصدر الأفكار وفقاً للمذهب الحسي عند «هيوم».

ولا فرق عند «هيوم» بين الانطباعات والأفكار إلا من جهة الاختلاف في درجة القوة والحيوية، فالإنسان إذا رأى أسداً فإن قوة ذلك الانطباع وحيويته تختلف ولا شك عن مجرد تذكر ذلك الانطباع الذي هو الفكرة عن الأسد.

ولا شك أن الرد على ما قرره «هيوم» في هذا الاستدلال إنما يتم بمناقشة ذلك الأصل الذي بنى عليه استدلاله، وبيان أن ما ذهب إليه أصحاب المذهب الحسي من القول بأن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة غير صحيح، وأنه توجد أفكار عقلية خالصة ليس لها أصل حسي، وهي جميع الأفكار الكلية والضرورية، فإن الحكم بالتعميم والضرورة

---

(١) ديفد هيوم: د. زكي نجيب محمود (ص٨٥ ـ ٨٦).

خاصية العقل. وإذا علم ذلك لم تكن الضرورة مما تنطبع به الحواس الظاهرة والباطنة على ما قرره «هيوم»، لكن لا يلزم من ذلك نفيها، بل هي ثابتة، لكن مصدرها هو العقل وليست الحواس.

وبذا يعلم إثبات قانون الاطراد، وأنه يستند إلى ضرورة عقلية لا إلى مجرد انطباعات حسية، وأن هذا كما يدل على فساد ما ذهب إليه الحسيون من القول بنفي الضرورة العقلية فإنه يدل كذلك على فساد مذهبهم في مصدر المعرفة.

ومما يستند إليه «هيوم» في نفيه للضرورة العقلية وأن تكون أساساً لقانون الاطراد أنه لا يمكن إدراك خصائص الأشياء المقتضية لكون الشيء سبباً يلزم عنه مسبب بعلم عقلي قبلي، إذ لو أمكن ذلك لأدركنا نتائجها بعلم عقلي قبلي كذلك، فدل ذلك على أنه يستحيل علينا أن نجزم بنتيجة ما يكون عن الاقتران بين السبب والمسبب؛ لأن الأمر في ذلك موقوف على الخبرة الحسية وحدها وهي لا تدل على الضرورة وإنما على مجرد التتابع.

ويمثل «هيوم» لذلك بأن (آدم ـ على افتراض كما قدراته العقلية ـ ما كان ليستدل من سيولة الماء وشفافيته أنه يختنق به لو غرق فيه، أو يستدل من الضوء والدفء اللذين ينبعثان من النار أنه يحترق لو وثب فيها.. إن التفكير العقلي وحده، أعني التفكير العقلي الخالص الذي لا يستند إلى خبرة حسية محال عليه أن يستدل شيئاً قط عن طبيعة العالم الطبيعي الواقعي)[1].

والحقيقة أنه لا اختلاف مع «هيوم» في أن خواص الأشياء لا يمكن أن تدرك بعلم عقلي قبلي، وأنها إنما تدرك بالمشاهدة، لكنه لا يلزم من ذلك نفي أن يستند الحكم بثبوت خواص الأشياء واطرادها إلى ضرورة

---

(١) ديفد هيوم: د. زكي نجيب محمود (ص٧٠).

عقلية؛ لأن مشاهدة التلازم بين السبب والمسبب إذا تكررت بحيث لا يمكن أن يكون التكرار صدفة فإن العقل يدل على ضرورة أن التلازم المتكرر بين السبب والمسبب لا بد أن يكون نتيجة لما لتلك الأشياء من خواص ذاتية ثابتة، وإلا كان التكرار غير معقول.

وإذا سلمنا أن التكرار معقول وأنه يستند إلى خواص الأشياء فلا بد أن يكون التلازم بين السبب والمسبب مطرداً، وبذا يكون مبنياً على ضرورة عقلية، لا على مجرد المشاهدة، ولا على علم عقلي قبلي سابق للتجربة.

وإذا كان «هيوم» قد أنكر الأساس العقلي والموضوعي للاطراد فما مصدر فكرة السببية التي يجدها الإنسان في نفسه إذا عرفنا أن الانطباعات الحسية هي عنده مصدر جميع الأفكار، والحواس إنما تدرك التتابع بين السبب والمسبب دون أن تدرك بينهما علاقة سببية، بل غاية ما يدركه الإنسان بين السبب والمسبب التجاور والسبق الزماني.

إن «هيوم» يرى أنه إذا شاهد سببا مقترناً بمسبب فإن ذلك الاقتران ينطبع في المخيلة اقتراناً بين فكرتين عن السبب والمسبب، فإذا رأى السبب مرة أخرى اقترنت في ذهنه بفكرة المسبب (فهذا النزوع أو العادة للانتقال من انطباع إلى فكرة ليس إلا حصيلة اقتران الأفكار في المخيلة، وإليه ترجع فكرة الارتباط الضروري للسببية، وعليه فليست الضرورة إلا انطباعاً داخلياً للعقل، أو عادة للانتقال بأفكارنا من شيء إلى آخر)[١].

وإذا عرفنا أن «هيوم» ينكر فاعلية العقل فإنه يلزمه إذا قال إن فكرة السببية هي مقتضى العادة العقلية أن يناقض قوله؛ لأن القول بالعادة يتضمن الاعتراف بالتذكر والربط بين الأفكار، فيلزم أن تكون للعقل فاعلية غير مجرد الانطباع بالخبرة الحسية.

---

(١) الفلسفة الحديثة، عرض نقدي: د. كريم متى (ص٢٢٣).

وأمر آخر وهو أن الإقرار بالعادة على ما قاله «هيوم» يستلزم فكرة السببية التي أنكرها، ولذا قال «جان فال» بحق عن «هيوم» إنه (عند تفسيره فكرة العلية على أنها نتيجة للعادة، اعترف «هيوم» بطريقة ضمنية بصحة مبدأ العلية؛ لأن العادة والتوقع هما علتا فكرتنا عن العلية)[١].

وبذا يعلم بطلان جميع ما استند إليه «هيوم» في قوله بنفي أن يكون الاطراد مؤسساً على ضرورة عقلية، وأن تفسيره للضرورة العقلية بمجرد العادة التي تقرن بين فكرة السبب وفكرة المسبب قول متناقض، ويتأكد التلازم بين إثبات قانون الاطراد وإثبات أن يكون قائماً على ضرورة عقلية، وأنه لا يمكن مع نفي تلك الضرورة إثبات الاطراد.

لكن «جون ستورات مل» ـ وهو أحد رواد المذهب التجريبي ـ ناقض هذا الأصل فأثبت قانون الاطراد، ونفى مع ذلك أن يكون قائماً على أساس عقلي لمنافاة ذلك لمذهبه الحسي في مصدر المعرفة.

وكان «مل» قد ادعى أن مبدأ السببية ليس ضرورياً، ولكنه مع ذلك أثبته بناء على الاستقراء، ثم جعل مبدأ السببية هو مستند الاستقراء. وكذلك هنا فإنه أنكر الضرورة في قانون الاطراد، لكنه مع ذلك أثبت الاطراد بناء على الاستقراء أيضاً.

ومعنى ذلك أن مبدأ السببية وقانون الاطراد اللذين هما الأساس العقلي للاستقراء لا يستندان عند «مل» إلى ضرورة عقلية، وإنما يقومان على التجربة والتعميم الاستقرائي. وبذا يكون أساس الاستقراء محتاجاً إلى الاستقراء وهذا ولا شك دور ممتنع.

وفي بيان أساس الاستقراء وأنه ينحصر في معرفة تتابع الظواهر يقول «مل»: (ليس لدينا معرفة غير معرفة الظواهر، ومعرفتنا بالظواهر معرفة نسبية

---

(١) طريق الفيلسوف: جان فال (ص١٨٧).

وليست مطلقة. . . كل ما نعرفه هو علاقات الوقائع بعضها ببعض على شكل التسلسل «التتالي» أو التشابه)[١]. لكنه يستنتج من ذلك أن (هذه الروابط دائمة؛ أي: تكون دائماً هي هي إذا توافرت نفس الظروف، والمشابهة التي تربط بين الظواهر والتواليات الدائمة، التي على أساسها تتوالى المقدمات والتوالي هي ما نسميه قوانين)[٢].

إن «مل» يستدل للاطراد بالتتابع المشاهد في الحوادث (وأننا نتعلم بالتجربة أن في الطبيعة نظام تعاقب لا يتغير، وأن كل ظاهرة فهي مسبوقة بأخرى، فندعو السابق المطرد علة واللاحق المطرد معلولاً، وبموجب قانون التداعي تميل المخيلة إلى استعادة الظواهر على النسق الذي تعاقبت عليه)[٣].

والعجيب أن «مل» يستنتج مما هو مجرد تجربة ومشاهدات حسية دون الاستناد إلى أساس عقلي أن السبب هو المقدم الضروري (وماذا عسى أن يكون المقدم الضروري الكافي إلا أن يكون هو العلة؟ وماذا عسى أن يكون هذا الاتفاق بين المقدم والتالي إلا أن يكون صلة جوهرية؟)[٤]؛ أي: ضرورية.

إن التلازم إذا كان مطرداً بين السبب والمسبب فلا بد أن يستند إلى خصائص ثابتة اقتضت ذلك، ولا يكفي أن نثبت الضرورة لذلك التلازم دون أن نحدد أساسها، إذ إن التلازم المطرد الذي يسلم «مل» بأنه ضروري دون أن يبين السبب الحقيقي لضرورته لا يمكن أن يكون صدفة، وإذا لم نعترف بهذا الأساس العقلي فإنه لا يمكن إثبات الاطراد.

ومجرد ملاحظة التلازم المطرد لا تدل بذاتها على الضرورة، إذ إن

---

(١)(٢) مدخل جديد إلى الفلسفة: د. عبد الرحمٰن بدوي (ص١٦٧).

(٣) تاريخ الفلسفة الغربية: يوسف كرم (ص٣١٧ ـ ٣١٨).

(٤) العقل والوجود: يوسف كرم (ص٥٢).

الملاحظة لا تقدم دليلاً للظاهرة، وإنما تقدم شاهداً لها، ومهما تكررت الشواهد دون النظر إلى أساسها الموضوعي والعقلي فإنها لا يمكن أن تبرر الاطراد.

وإذا كان «مل» لا يثبت الأساس العقلي للاطراد فكيف يمكن ـ حسب منهجه في تحديد العلة ـ أن نعين السبب بالنظر إلى قواعد الاتفاق والتخلف ودرجة التغير والنظر في البواقي وقد فصل القول في هذه القواعد[١]، مما يقتضي أن يكون كل ذلك مؤسساً على إثبات خواص الأشياء، وما يقتضيه ذلك من التسليم بأن ما ينطبق على بعض أفراد النوع لا بد أن ينطبق على جميع أفراده، فلا بد لتحديد السبب من التسليم بالضرورة الموضوعية وما يؤسس عليها من ضرورة عقلية.

ويؤكد «برتراند رسل» ضرورة الأساس العقلي للاستقراء فيقول: (إن أولئك الذين يتمسكون بالاستقراء ويلتزمون حدوده يريدون أن يؤكدوا بأن المنطق كله تجريبي، ولذا فلا ينتظر منهم أن يتبينوا بأن الاستقراء نفسه ـ حبيبهم العزيز ـ يستلزم مبدأ منطقياً لا يمكن البرهنة عليه هو نفسه على أساس استقرائي، إذ لا بد أن يكون مبدأ قبلياً)[٢].

ويبين «رسل» أن التجربة وحدها لا تكفي لتبرير الاستقراء وأن من يفعل ذلك يقع في التناقض فيقول: (لا بد لنا إما أن نقبل مبدأ الاستقراء على أساس التسليم بصحته، فنعتبره دالاً بنفسه على صدق نفسه، وإما أن نبحث عبثاً عن مبرر يبرر لنا أن نتوقع حوادث المستقبل قبل وقوعها على أساس خبرة الماضي)[٣].

وبذا يظهر أن قانون الاطراد لا بد أن يؤسس على ضرورة عقلية،

---

(١) انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث: د. محمود قاسم (١٥٨ ـ ١٧٧).
(٢) المنطق الوضعي: زكي نجيب محمود (٢/ ٢٩٨).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٢٩٨ ـ ٢٩٩).

وأن إنكار الأساس العقلي للاطراد يستلزم إنكار الاطراد، ولذا فقد كان «هيوم» متسقاً مع مذهبه التجريبي حيث أنكر قانون الاطراد بناء على إنكاره لأساسه العقلي.

لكن ما ذهب إليه «هيوم» يهدم أساس العلم التجريبي، إذ لا يمكن أن يقوم العلم من دون الحكم بالتعميم الذي هو حقيقة الاطراد.

وقد أراد «مل» أن يحتفظ بقانون الاطراد لعدم إمكان قيام العلم التجريبي بدونه، لكنه فشل في إثبات الاطراد، حيث ظن أن التجربة تكفي دليلاً عليه.

* * *

وقد حاول بعض أصحاب الوضعية المنطقية أن يسلكوا طريقاً بين هذين الطريقين، فلم يثبتوا الاطراد لأنه لا بد أن يقوم على أساس عقلي، وهم ينكرون الضرورة العقلية، لكنهم مع ذلك أرادوا أن يحتفظوا للعلم بأساس يقوم عليه، فقالوا بأن التجربة وإن لم تدل على الاطراد فإنها تدل على ترجيح الاحتمال، وهذا الترجيح يكفي مبرراً للاعتماد على نتيجة الاستقراء.

وقد اعترفوا بأنه لا يمكنهم البرهنة للاستقراء، لكن لا بد مع ذلك من تبريره، لأنه الأساس الوحيد لقيام علم تجريبي.

وعندهم أن الاستقراء هو أشبه ما يكون بالمراهنة، فمع أن المراهن ليس على يقين من النتيجة لكنه يدخل الرهان على أساس ترجح الاحتمال بالفوز[١].

ولهذا اقترح أصحاب هذا الاتجاه ألا توصف القوانين العلمية بالصدق أو الكذب، لعدم إمكان التحقق من ذلك بالتجربة، لكنه لا يمكن

---

(١) انظر: مدخل إلى فلسفة العلوم: د. محمد عابد الجابري (ص٣٠٦).

الاستغناء كلية عنها، وإذا لم تكن عندهم يقينية فإن وظيفتها تنحصر في كونها مرشدة في علاقاتنا مع التجربة.

ويحدد «بلانشيه» ذلك فيقول: (إن قوانين علم الطبيعة لا تعبِّر ـ عند أنصار النزعة التجريبية الخالصة ـ عن أحكام حقيقية، بل هي عبارة عن مجموعة من البواعث التي تحثنا على الحكم في الحالات الفردية التي نتعامل معها) ويضيف: (إن العلم المعاصر قد وطن نفسه على اعتبار قوانينه بمثابة قضايا احتمالية)[1].

ويبرر زكي نجيب محمود هذه الطريقة فيقول: (هل يجوز لنا الحكم بصحة الاستدلال من حوادث الماضي على حوادث المستقبل دون الرجوع إلى أي مبدأ عقلي... أعني هل يمكن أن نعتمد في أحكامنا الاستقرائية على التجربة الحسية وحدها دون الرجوع إلى أي مبدأ لا تكون التجربة الحسية مصدره؟.

افرض ـ مثلاً ـ أن رجلاً قفز من نافذة على ارتفاع بعيد من الأرض، فهل هناك ما يبرر الحكم بأنه سيسقط حتماً على الأرض، وأنه لن يتجه اتجاهاً آخر، كأن يرتفع إلى السماء أو يتحرك في خط أفقي؟

... سيجيب رجل العلم ورجل الشارع على السؤال بالإيجاب استناداً إلى الخبرة السابقة في سقوط الأجسام... لكن السؤال لا يزال قائماً، هل هناك مبرر عقلي يحتم أن تجيء هذه التجربة الجديدة مشابهة للتجارب الماضية؟

... لو قيل لي في الحياة الجارية إن (أ) سيلاعب (ب)، وأنا لا أعرف عن (أ) و(ب) إلا أنهما لعبا ست مرات فيما سبق، فكسب (أ) في

---

(١) نظرية المعرفة العلمية (الأبستمولوجيا): روبير بلانشيه. ترجمة: د. حسن عبد الحميد (ص١٤٦).

أربع منها وكسب (ب) في اثنتين، فإن هنالك مبرراً من هذه الخبرة الماضية يبرر لي أن أقول بأن (أ) سيكسب اللعب هذه المرة باحتمال أرجح من احتمال أن يكسب (ب).

على هذا الأساس نفسه يكون المبرر غاية في القوة حين أحكم بأن الرجل الساقط من النافذة سيتجه في سقوطه نحو الأرض، وأن الشمس ستشرق غداً وهكذا.

قد يقول المعترضون: لكن هذا ترجيح لا يقين، ونحن نجيب: نعم، والعلوم الطبيعية كلها قائمة على الترجيح لا اليقين؛ لأن اليقين لا يكون إلا في القضايا التكرارية التي لا تقول شيئاً جديداً كقضايا الرياضة، وأما القضايا الإخبارية التي تنبئ بجديد فهي دائماً معرضة لشيء من الخطأ، ولذا فصدقها احتمالي)[١].

لكن إذا سلمنا أن تكرار التجربة يقوي الاحتمال فعلى أي أساس يُبنى ذلك إذا كانت التجربة والخبرة الحسية لا تطلعنا إلا على مجرد التتابع بين السبب والمسبب؟ إنه كما لا يمكن للتجربة مهما تكررت أن تدل لذاتها ومن دون أساس عقلي على ضرورة الاطراد فإنها لا يمكن أن تدل أيضاً على ترجح الاحتمال؛ لأن التسليم بترجح الاحتمال لا بد أن يستند إلى أساس عقلي أيضاً.

فقولنا ـ مثلاً ـ أن الذي يسقط من نافذة بعيدة عن الأرض لا بد أن يتجه إلى الأرض ليس مبنياً على مجرد تكرار مشاهدة سقوط الأجسام، وإنما على أساس عقلي وهو أن تكرار سقوط الأجسام على الأرض دون تخلف لا يمكن أن يكون صدفة، بل لا بد أن يستند إلى ضرورة موضوعية متعلقة بخصائص الأجسام وهذا هو أساس قانون الاطراد.

---

(١) المنطق الوضعي: د. زكي نجيب محمود (٢/٢٩٩ ـ ٣٠٢).

وعلى هذا فلا يصح أن نقول إن سقوطه على الأرض احتمال راجح، بل إما أن نقول ـ إذا سلمنا بالأساس العقلي للاطراد ـ إنه لا بد أن يقع على الأرض وإما أن نقول إن سقوطه على الأرض مجرد احتمال لا رجحان فيه لأن التجربة لا يمكن أن تدل بذاتها على الرجحان، وهكذا فإن الاحتمال لا بد أن يكون مبرَّراً، وما لم يكن تبريره مستنداً إلى أساس عقلي فإن التجربة لا يمكن أن تدل لذاتها على صدق الاحتمال.

ولهذا ينقد «بوبر» هذه النظرية فيقول: (إذا ما أسندنا درجة من الاحتمال للقضايا المؤسسة على الاستدلال الاستقرائي، فأنه لا بد من تبرير درجته الاحتمالية عن طريق مبدأ استقرائي جديد، وهذا المبدأ الجديد بدوره لا بد من تبريره وهكذا)[١].

وإذا كان «بوبر» يرفض نظرية الاحتمال هذه فإنه يؤكد أنه لا يمكن تأسيس صدق القضايا الكلية على أساس صدق القضايا الجزئية، وعنده أن هذا يتطلب استقراء جميع الجزئيات، وإلا كانت النتيجة كاذبة، وهذا التزام منه بلازم مذهبه الحسي، إذ إن الصدق في القضية الكلية إذا لم يكن له أساس عقلي فإنه لا بد ـ إذا كانت التجربة هي أساس الصدق ـ من التحقق من جميع الجزئيات، وإذا كان هذا مستحيلاً لم يكن الاستقراء ممكناً تبعاً لذلك.

وفي نقد فكرة الاحتمال وبيان تناقضها يقول محمد باقر الصدر: (إن حساب الاحتمال لا يمكن أن يؤدي إلى ازدياد قيمة احتمال القضية الاستقرائية واقترابه من اليقين إلا إذا أدى في نفس الوقت وبنفس الدرجة إلى ترجيح فرضية السببية بمفهومها العقلي؛ أي: أن المفهوم العقلي للسببية الذي يستبطن الضرورة شرط أساسي لنمو الاحتمال بالقضية الاستقرائية.

---

(١) فلسفة العلوم (المشكلات المعرفية): د. ماهر عبد القادر محمد علي (٢/ ٤٤).

. . . فالمنطق التجريبي بين أمرين: إما أن يتنازل عن مفهومه التجريبي للسببية ويعترف بمفهومها العقلي المستبطن للضرورة. . . وإما أن يصر على استبعاد المفهوم العقلي، وعلى التعامل مع ظواهر الطبيعة على أساس المفهوم التجريبي للسببية فيعجز حتى عن تفسير الترجيح الاستقرائي)[1].

والنتيجة العامة التي نستخلصها من خلال مناقشة المذهب التجريبي على اختلاف اتجاهاته ومواقفه من قانون الاطراد أنه يلزمهم: أن يسلموا بالأساس العقلي للاطراد؛ لأنه مستند التعميم الذي يقوم عليه العلم التجريبي، وأنه لا يمكن أن يقوم العلم على دعوى الاطراد الذي لم يؤسس على ضرورة عقلية، أو على القول بحساب الاحتمالات المستندة إلى مجرد التجربة دون سند عقلي.

* * *

موقف الأشاعرة من قانون الاطراد:

يقوم الاستقراء على أساسين هما مبدأ السببية وقانون الاطراد، ومقتضى مبدأ السببية إثبات الأسباب وأن كل حادث لا بد له من سبب، كما أن مقتضى قانون الاطراد إثبات ضرورة الاقتران بين الأسباب بالمسببات، وأنه إذا وجد السبب فلا بد أن يوجد المسبب وفق سنة مطردة لا تتخلف.

والأشاعرة يؤمنون بمبدأ السببية، ويؤكدون أن كل حادث لا بد له من سبب، لكنهم يحصرون السببية في أفعال الله تعالى، فلا يرون السببية بين المخلوقات، وينكرون أن يكون للأشياء خواص ذاتية تقتضي تأثير بعضها في بعض، وبذا ينكرون قانون الاطراد؛ لأن الاطراد إنما يقوم على إثبات خواص الأشياء وإثبات التأثير المطرد لها.

---

(١) الأسس المنطقية للاستقراء: محمد باقر الصدر (ص٩٣ ـ ٩٤).

وشبهتهم في إنكار السببية بين المخلوقات ما ادعوه من أن إثباتها يتعارض مع توحيد الله في أفعاله واعتقاد عموم قدرته تعالى، كما يتعارض مع إثبات المعجزات التي يتوقف عليها إثبات النبوات، ولذا برر الغزالي بحثه في السببية ونصرة مذهب الأشاعرة في ذلك بقوله: (فلزم الخوض في هذه المسألة لإثبات المعجزات، ولأمر آخر وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شيء)[١].

وبذا يتفق الأشاعرة مع الحسيين في إنكار قانون الاطراد، وإن كانوا يختلفون عنهم في إثبات مبدأ السببية.

وفي بيان ذلك يقول أحد الأشاعرة المعاصرين: (الأشاعرة إذا كانوا ينفون سببية الأشياء بعضها في بعض فإنهم لا ينفون السببية العامة، فالشيئان المتتابعان لا سببية لأولهما في ثانيهما، ولكنهما يرجعان إلى سبب واحد هو الله ﷻ، وتتابعهما أيضاً حدث كوني لا بد له من سبب، وسببه هو نفس السبب الذي أوجدهما)[٢].

فأما وجه التعارض عندهم بين إثبات قانون الاطراد واعتقاد عموم القدرة لله تعالى فأصله أن الاطراد بين الحوادث يقتضي ضرورة التلازم بين الأسباب والمسببات؛ لأنه لا يمكن تصور الاطراد مع إمكان عدم التلازم بينها، وإذا كان الاطراد ضرورياً كان تخلفه مستحيلاً، وما كان كذلك لم يمكن أن تتعلق به القدرة الإلهية، لأن قدرة الله تعالى لا تتعلق بالمستحيل بل بالممكن، أو كما يقول الغزالي: (المحال غير مقدور عليه، والمحال إثبات الشيء مع نفيه، أو إثبات الأخص مع نفي الأعم، أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد، وما لا يرجع الى هذا فليس بمحال، وما ليس بمحال فهو مقدور عليه)[٣].

---

(١) تهافت الفلاسفة: الغزالي (ص٢٣٨).
(٢) التفكير الفلسفي في الإسلام: د. سليمان دنيا (ص١٩٣ - ١٩٤).
(٣) تهافت الفلاسفة: الغزالي (ص٢٤٩).

ويترتب على ذلك أيضاً عندهم عدم إمكان المعجزات، فإن التلازم بين الأسباب والمسببات إذا كان ضرورياً لم يمكن نقضه، وإذا كانت المعجزات خوارق للتلازم الضروري بين الأسباب والمسببات لم يمكن إثباتها مع القول بضرورة الاطراد بين الحوادث للمنافاة بينهما.

وفي ذلك يقول الغزالي: (وإنما يلزم النزاع في الأول (أي: في قول الفلاسفة بالضرورة) من حيث أنه ينبني عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى وشق القمر، ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوماً ضرورياً أحال جميع ذلك)[١].

وعلى هذا فإما أن يكون الاقتران بين الأسباب والمسببات ممكناً فلا يثبت الاطراد الضروري بين الحوادث، وإما أن يكون الاقتران ضرورياً مطرداً فلا تشمله القدرة الإلهية ولا يمكن معه إثبات المعجزات.

ومقتضى ذلك أن التتابع بين الأسباب والمسببات إذا كان ممكنا مخلوقاً لله تعالى لم يكن ضرورياً بل يمكن أن يقع وألا يقع، وإذا كان كذلك لم يكن مطرداً.

وفي تبرير ذلك يقول د. سليمان دنيا في رده على أصحاب الوضعية المنطقية: (إن كانوا ينازعون في الشق الأول وهو أننا إذا رأينا الأمر الأول ترقبنا وقوع الثاني حتماً فالغزالي أيضاً ينازع فيه بل كل الأشاعرة؛ لأن الله عندهم هو المصدر الأول لكل حادث يحدث في الوجود، وتتابع الأشياء لا دليل فيه عندهم على تبعية الثاني للأول؛ لأنهم يعتقدون أنهما معاً ناشئان عن شيء واحد اقتضى وجودهما على هذا النحو من التتابع، فالتتابع نفسه معلول عند الغزالي والأشاعرة، لكن معلولية السابق واللاحق، ومعلولية تتابعهما ليس يعني الضرورة التي لا تتخلف؛ لأن كل ذلك معلول

---

(١) تهافت الفلاسفة: الغزالي (ص٢٣٦).

لإرادة حرة، وما يكون معلولاً لإرادة حرة لا يكون حتمي الوقوع)[١].

وحاصل ما استدل به الغزالي على نفي الضرورة السببية أن العلاقة بين السبب والمسبب ليست علاقة تطابق ولا علاقة تضمن، بحيث يلزم من تصور أحدهما تصور الآخر، إذ إن السبب غير المسبب ولكل منهما وجود مستقل وإذا أمكن تصور أحدهما دون الآخر لم تكن العلاقة بينهما ضرورية، فيمكن تبعاً لذلك أن يوجد أحدهما دون الآخر.

وفي ذلك يقول: (الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف)[٢].

* * *

وما ذكره الغزالي من القول بنفي أن تكون العلاقة بين السبب والمسبب علاقة تطابق أو تضمن صحيح، لكنه لا يلزم من ذلك أن تكون العلاقة بين السبب والمسبب غير ضرورية، إذ إنه يمكن إثبات الضرورة السببية وفق علاقة التلازم بين السبب والمسبب. والتلازم بينهما هنا ليس عقلياً خالصاً؛ لأنه لا يكون كذلك إلا إذا كان نتيجة المطابقة بينهما أو تضمن أحدهما للآخر، وإنما هو تلازم تجريبي يقوم على ملاحظة تكرار الاقتران بين السبب والمسبب، وذلك التكرار لا يمكن أن يكون اتفاقياً؛

---

(١) التفكير الفلسفي في الإسلام: د. سليمان دنيا (ص١٨٧ ـ ١٨٨).
(٢) تهافت الفلاسفة: الغزالي (ص٢٣٩).

لأن الصدفة لا يمكن أن تتكرر باستمرار ودون تخلف، فلا بد أن يكون التلازم بين السبب والمسبب ضرورياً وإلا لم يكن معقولاً.

وأساس خطأ الأشاعرة في نفي ضرورة الاطراد أنهم لم يفرقوا في مفهوم الضرورة بين الضرورة العقلية والضرورة التجريبية، فالضرورة العقلية لا تحتمل النقيض لذاتها، والمستحيل استحالة عقلية لا يمكن وجوده ولا تتعلق به القدرة الإلهية.

وأما الضرورة التجريبية فإن نقيضها ليس مستحيلاً استحالة عقلية، بل هو من حيث التصور العقلي الخالص ممكن. فإذا قلت مثلاً: إن الحديد يتمدد بالحرارة لم يكن نقيض هذا القول مستحيلاً في العقل، بل يمكن أن يتمدد الحديد بالحرارة ويمكن ألا يتمدد بها في حكم العقل، والقول بضرورة تمدد الحديد بالحرارة إنما يستند إلى إثبات أن ذلك من خواص الحديد الثابتة، وأنه إذا كان ذلك من خواصه فلا يمكن بعد التحقق منها أن نقول بإمكان عدم تمدده بالحرارة وإن كان ذلك ممكناً في العقل قبل الاستقراء التجريبي.

وعلى هذا فالضرورة التجريبية ليست مطلقة كالضرورة العقلية، وإنما هي مرتبطة بخواص الأشياء، وأن ما ينطبق على بعض أفراد النوع فلا بد أن ينطبق على جميع آحاده لاتفاق خواصها الذاتية.

ووجود الأشياء بخواص ثابتة هو مقتضى سنة الله المطردة في خلقه، فقد خص كل مخلوق بماهية تميزه عن غيره، بحيث لا يمكن وجود شيئين متفقين من كل وجه، بل لا بد أن ينفرد كل مخلوق بخواصه عن جميع المخلوقات. والنظر إلى تفرد المخلوقات بخواصها هو من حيث النوع لا من حيث أفراد المخلوقات.

ويدخل هذا التخصيص في عموم تقدير الله للمخلوقات، كما في قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩]، وإذا كان لكل شيء خاصية

ينفرد بها وكانت تلك الخاصية شاملة لجميع أفراد ذلك الشيء، فلا بد أن يكون مقتضى تلك الخاصية مطرداً، وإلا لم يصح إثبات خواص الأشياء.

وإذا كان إثبات خواص الأشياء وما تقتضيه من تأثير هو مقتضى سنة الله في خلقه، وهو الذي أراد ذلك وقدره، فلا يقال إن إثبات الاطراد الذي هو مقتضى إثبات خواص الأشياء يتعارض مع إثبات عموم الإرادة والقدرة لله وحده، إذ إن الاطراد إذا كان هو مقتضى سنة الله في خلقه فإن تلك السنة هي مقتضى إرادته تعالى.

وقد ذكر الله كثيراً من مظاهر سنته المطردة في خلقه لتكون دليلاً على حكمة الله وقدرته، فدل على أن انتفاء الإحكام والنظام في مخلوقاته ينافي ذلك. وانظر مثلاً إلى قوله تعالى ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَاۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [يس: ٣٧ - ٤٠].

فتتابع الليل والنهار باطراد لا يتخلف، وجريان الشمس المطرد، ونزول القمر في منازله التي قدرها الله له بدون تخلف، وعدم إمكان أن تدرك الشمس القمر أو أن يسبق الليل النهار، كل ذلك من آيات الله الدالة على قدرته وحكمته.

وسنة الله في خلقه لا بد أن تكون مطردة وإلا لم تكن سنة؛ لأن خاصية السنة لزوم التحقق وعدم إمكان التخلف، وما كان كذلك كان ضرورياً، ولهذا نفى الله عن سنته في مخالفي رسله التبديل أو التحويل، فقال تعالى: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: ٤٣]، وقال تعالى: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٦٢﴾﴾ [الأحزاب: ٦٢].

ومن المعلوم ـ مع ما سبق ـ أن تقييد السنة بمشيئة الله يقتضي أن التلازم بين الأسباب والمسببات وإن كان مطرداً وضرورياً قد يتخلف إذا أراد الله ذلك كما جعل الله النار برداً وسلاماً على إبراهيم عليه السلام، فسلب الله النار خاصية الحرارة والإحراق، وهذا أمر خارق لا ينفي السنة الجارية، وإنما يبين أن سنة الله في خلقه محكومة بمشيئته تعالى.

وبهذا الأصل تثبت المعجزات، ويعلم أن إثبات سنة الله المطردة في خلقه كما لا تنافي الاعتقاد بعموم قدرة الله تعالى فإنها لا تنافي إثبات المعجزات، بل إن إثبات المعجزة لا يمكن إلا مع إثبات السنن الجارية.

والعجب ممن ينفي سنة الله في خلقه كيف يمكنه إثبات المعجزات، مع أن المعجزة إنما تعرف بخرقها للسنة، فمن أنكر السنة لم يكن له أصل يعرف به المعجزة من غيرها، ولهذا التزم الأشاعرة أن المعجزة هي كل خارق للعادة والعادة عندهم إنما تعرف بما اعتاده الناس، ولا يمكن أن تكون مطردة وإلا كانت هي السنة، ولهذا لم يكن بين المعجزة والسحر فرق عندهم إلا من جهة أن النبي يتحدى بالمعجزة بخلاف الساحر، وأن الساحر لا يمكن أن يسلم من المعارضة وإلا التبست المعجزة التي هي الدلالة على صدق النبي بالسحر.

ولا شك أن عدم التفريق بين حقيقة المعجزة وحقيقة السحر، وجعلها كلها من خوارق العادات قدح في دلالة المعجزة، إذ إنما يعود الفرق بين المعجزة والسحر ـ حسب قولهم ـ إلى أمور إضافية لا حقيقية، مع العلم أن مدعي النبوة قد يظهر على يديه بعض ما يفعله السحرة ويتحدى بها ويسلم من المعارضة، كما حصل للأسود العنسي ومسيلمة الكذاب وغيرهما[1]،

---

(١) انظر: النبوات، لابن تيمية (ص١٥٥).

فما جعلوه فرقاً بين المعجزة والسحر غير صحيح، والحاصل أنهم إذا كانوا قد أنكروا السنة لإثبات المعجزة فقد لزمهم بإنكار السنة ألا يكون لهم طريق لإثبات المعجزة.

وبذا يظهر بطلان ما التزمه الأشاعرة من القول بأن إثبات ضرورة التلازم بين الأسباب والمسببات يتنافى مع اعتقاد عموم القدرة لله تعالى، كما يتعارض مع إثبات المعجزات.

* * *

وقد رتب الأشاعرة على نفيهم للاطراد وضرورة التلازم بين الأسباب والمسببات نفي الخواص الذاتية للأشياء، بدعوى أن إثباتها يتعارض مع الاعتقاد بأن التتابع بين السبب والمسبب واقع بقدرة الله وحده، من جهة أن الخواص الذاتية تقتضي تأثيراً في حصول التتابع بين السبب والمسبب ولا بد فلزم نفيها ليكون تحقق التتابع متعلقاً بقدرة الله وحده دون تأثير تلك الخواص. وأصل استدلالهم في ذلك كما قرره الغزالي أن (في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جزء الرقبة، وإدامة الحياة مع جزء الرقبة وهلم جرا إلى جميع المقترنات)[١]. وأنه (إذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته عند ملاقاة القطنة النار أمكن في العقل ألا يخلق الاحتراق مع وجود الملاقاة)[٢].

وهذا الذي التزمه الأشاعرة من نفي خواص الأشياء مناقض للمعلوم بالضرورة، وذلك أن الأشياء إنما تتميز بخصائصها، فإذا لم يكن لها خصائص لزم أن حقائق الأشياء واحدة، وأن ما يحصل بشيء يمكن أن يحصل بأي شيء آخر من دون فرق، ولذلك التزم الباقلاني التسوية بين المختلفات، حيث يرى أنه لو وجب الشبع والري عن تناول الطعام

---

(١) تهافت الفلاسفة: الغزالي (ص٢٣٩).
(٢) المرجع السابق (ص٢٤٣).

والشراب لوجب حدوث ذلك عن تناول الحصى والتراب، وأن يحدث الري والإسكار عند شرب الخل وسائر المائعات، لأنها من جنس الطعام والشراب[١].

والعجيب أن هؤلاء الأشاعرة إذا تكلموا في المنطق عن الحد وشرط التعريف أثبتوا الصفات الذاتية وجعلوها شرطاً في التعريف، وإذا تكلموا فيها خارج مسألة التعريف أنكروها. حتى إن الغزالي حين فرق بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل وذكر القوة الفاعلة مثل لها بقوة النار على الإحراق، ثم اعتذر عن ذلك بأنه إنما أراد (شرح معنى الاسم لا تحقيق وجود المسمى)[٢]، وأن غرضه من التفريق بين القوتين (أن لا يلتبس إحداهما بالأخرى إذا استعملهما معتقد ذلك)[٣].

وذكر الإمام ابن حزم مذهبهم في إنكار خواص الأشياء وما يلزمهم من ذلك، فقال: (ذهبت الأشعرية الى إنكار الطبائع جملة، وقالوا ليس في النار حر ولا في الثلج برد ولا في العالم طبيعة أصلاً... ولا في الخمر طبيعة إسكار، ولا في المني قوة يحدث بها حيوان، ولكن الله ﷻ يخلق منه ما شاء، وقد كان ممكناً أن يحدث من مني الرجال جملاً، ومن مني الحمار إنساناً، ومن زريعة الكزبر نخلاً.

... وكل هذه الطبائع والعادات مخلوقة خلقها الله ﷻ، فرتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً، ولا يمكن تبدلها عند كل ذي عقل... كطبيعة البر أن لا ينبت شعيراً ولا جوزاً، وهكذا كل ما في العالم)[٤].

وإذا تحققنا من إثبات طبائع الأشياء وخواصها فليس في إثباتها ما

---

(١) انظر: التمهيد. الباقلاني (ص٥٦).
(٢)(٣) معيار العلم، للغزالي (ص٣١٥).
(٤) الفصل، لابن حزم (٥/ ١٤ ـ ١٦). وانظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٩٤).

يقتضي الشركة مع الله في إيجاد المخلوقات، بل الله هو الخالق وحده، لكنه قدر وجود الأشياء بأسبابها، والأسباب ومسبباتها مخلوقة لله تعالى. ولا تعارض بين الأمرين.

* * *

ويدخل في عموم هذه المسألة نفي الأشاعرة أن تكون للعبد إرادة وقدرة مؤثرة في حصول فعله، وزعموا أن فعل العبد إذا كان واقعاً بإرادة الله وقدرته فليس لإرادة العبد وقدرته مدخل في ذلك، ونسبة الفعل إلى العبد إنما هي على جهة أنه محل لفعل الله، فهو مكتسب للفعل لا أنه فاعل له على الحقيقة. وعلى هذا استقر مذهب الأشاعرة وهو الذي عليه جمهورهم[(١)].

وفي ذلك يقول شارح المواقف: (إن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد. والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له)[(٢)].

والحقيقة أن إرادة العبد وقدرته إذا اعتقد كونها سبباً في وجود فعله لم يكن في ذلك تعارض مع كون الفعل مخلوقاً لله تعالى؛ لأن الله هو خالق الأسباب والمسببات، وتقدير الله ألا يوجد الفعل إلا بقدرة وإرادة جازمة من العبد لا ينافي ذلك، بل هو مقتضى التكليف بحيث يكون للعبد مشيئة الفعل أو الترك.

وفي بيان معنى تأثير قدرة العبد في حصول فعله يقول الإمام ابن

---

(١) انظر: المواقف، للإيجي (ص٣١٢).

(٢) شرح المواقف، للجرجاني (٨/ ١٦٣).

تيمية: (إن أريد بالتأثير أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثة بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله ﷻ الفعل بهذه القدرة، كما خلق النبات بالماء، وكما خلق الغيث بالسحاب، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب فهذا حق، وهذا شأن جميع الأسباب والمسببات، وليس إضافة التأثير بهذا التفسير إلى قدرة العبد شركاً وإلا فيكون إثبات جميع الأسباب شركاً)[١].

وإذا كان تحقق الفعل مترتباً على إرادة الإنسان وقدرته ترتب المسببات على أسبابها فإنه يلزم إذا وجدت الإرادة الجازمة مع القدرة أن يوجد الفعل، وأن الفعل لا يمكن أن يتخلف إلا إذا تخلف سببه، فإذا لم توجد الإرادة الجازمة والقدرة على الفعل فلا يمكن وجود الفعل، وإذا وجدت الإرادة الجازمة ولم توجد القدرة أو وجدت القدرة ولم توجد الإرادة الجازمة لم يوجد كذلك، فالإرادة الجازمة والقدرة متلازمان مع الفعل تلازماً ضرورياً مطرداً ومنعكساً في حال وجوده وفي حال عدمه.

(١) مجموع الفتاوى: ابن تيمية (٨/ ٣٨٩ ـ ٣٩٠).

الفصل الرابع

الاستدلال العقلي على الغيبيات

توطئة:

الغيب هو كل ما لا تدركه الحواس.

لكن من الغيبيات ما يمكن الاستدلال عليها بالعقل، ومنها ما لا يمكن العلم بها إلا بدلالة الوحي عليها[١].

وأساس الفرق بين الغيب المعقول والغيب المحض أنه لا بد في الاستدلال على الغيب المعقول من وجود ظاهرة محسوسة تقتضي بالضرورة الدلالة على وجود سببها وإن لم تدركه الحواس، بخلاف الغيب المحض فإنه لا يمكن الاستدلال عليه بالعقل، لانتفاء ما يقتضي الدلالة عليه من الظواهر المحسوسة.

---

(١) انظر: الكليات، للكفوي (ص٦٦٧/٢٢٨)؛ ودرء التعارض، لابن تيمية (٥/ ١٧٢)؛ ومفاتيح الغيب، للرازي (٢/ ٣٠ ـ ٣١).

وهذه القاعدة تشمل كل ما جاء به الوحي عن الحقائق الغيبية، حيث إن منها ما يمكن أن يستدل عليه بالعقل وإن لم يرد به النص، ومنها ما لا يمكن العلم به إلا من طريق الوحي.

ويستند الاستدلال العقلي على الغيبيات عموماً، وعلى مسائل الاعتقاد الغيبية خصوصاً إلى أصلين وهما:

١ ـ إثبات إمكان الاستدلال العقلي على الغيبيات، حيث إن من الفلاسفة من أنكر ذلك، إذ لا يمكن تقرير دلالة العقل على الغيبيات إلا بعد تقرير إمكانها.

٢ ـ تحديد منهج الاستدلال العقلي على مسائل الاعتقاد الغيبية، وتقرير كفاية النصوص في الدلالة على ذلك، والتفصيل بذكر مسائل الاعتقاد الغيبية بأدلتها النقلية، وبيان ما تتضمنه النصوص من الدلالة العقلية على تلك المسائل.

أولاً: إمكان الاستدلال العقلي على الغيبيات

من المعلوم أن من الموجودات ما هو مدرك بالحواس ومنها ما لا يدرك بالحواس، والمقصود بالغيب هنا كل موجود لم تدركه الحواس وإن أمكن أن تدركه في بعض الأحوال، فالله غيب، وكذلك ما يتعلق بأحوال المعاد، واليوم الآخر والجنة والنار كلها غيب، لأن كل ذلك غير مدرك بالحواس في هذه الدنيا، وإن أمكن أن يكون مدركاً في الآخرة[١].

والموجودات الغيبية منها ما يمكن الاستدلال على وجودها بالعقل، ومنها ما لا يمكن الاستدلال على وجودها بالعقل، وهذه إنما يثبت العلم بها بدلالة الوحي أو الخبر الصادق.

والذي ينبغي التأكيد عليه ابتداءً أن الدلالة على الغيب لا يمكن أن تتحقق بحدس عقلي مباشر، وذلك أنه لا بد في الاستدلال العقلي على الغيبيات من مستند يكون واسطة بين الحكم بالضرورة العقلية والغيب المعقول، بحيث تكون الدلالة العقلية كاشفة لمعقولية الغيب لا مؤسسة لها، وذلك إنما يتم بإدراك العلاقة الضرورية بين الواسطة التي هي أثر محسوس وبين لازمها الغيبي.

---

(١) انظر: درء التعارض، لابن تيمية (٥/ ١٧٢).

والأساس الذي يقوم عليه الحكم بضرورة التلازم بين الأثر الحسي ولازمه الغيبي هو إدراك العلاقة السببية الضرورية بين الأثر المحسوس الذي هو المسبب وبين لازمه السببي الذي هو الحقيقة الغيبية، بحيث لا يمكن إثبات الوجود للأثر المحسوس إلا مع إثبات سببه الغيبي.

وذلك أن مبدأ السببية يقتضي أن أي ظاهرة فلا بد لها من سبب، وهذا السبب قد يكون محسوساً بحيث ندرك التلازم المطرد بين السبب والمسبب في الواقع، وقد يكون السبب غير محسوس لكنا نجزم بوجوده لعدم إمكان وجود الظاهرة المحسوسة لذاتها أو من العدم.

ويشرح الغزالي الفرق بين الموجودات المحسوسة والغيبية ومستند كل منهما فيقول: (الموجودات... منقسمة إلى محسوسة وإلى معلومة بالاستدلال... فالمحسوسات هي المدركات بالحواس الخمس... ومنها (أي: من الموجودات) ما يعلم وجوده ويستدل عليه بآثاره ولا تدركه الحواس الخمس،... وأكثر الموجودات معلوم بالاستدلال عليها بآثارها ولا تحس، فلا ينبغي أن يعظم عندك الإحساس وتظن أن العلم المحقق هو الإحساس والتخيل وأن ما لا يتخيل لا حقيقة له)[١].

وليست ضرورة التسليم بالحقائق الغيبية محصورة في العقائد الدينية وخاصة ما يتعلق بوجود الله كما قد يُظن، بل هي ضرورة في كل معرفة يتحقق فيها التلازم بين ظاهرة محسوسة وسببها الغيبي.

ولذا فإن العلم الحديث لا يمكن أن يقوم على مجرد ملاحظة الظواهر المحسوسة، بل لا بد مع ذلك من التسليم بحقائق غيبية تكتشف بدلالة العقل عليها وفق مبدأ السببية وقانون الاطراد الذي يقتضي أن يكون تكرار بعض الظواهر المحسوسة تابعاً لأسباب محددة وإن لم تكن محسوسة.

(١) معيار العلم، للغزالي (ص٦٢، ٦٣). وانظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص١١).

وفي بيان هذه الحقيقة يقول الأستاذ وحيد الدين خان: (إن الاستدلال يعتبر مقياساً علمياً سليماً إذا شوهدت فيه بعض جوانب التجربة التي تؤكد وجود حقيقة ما، وذلك بالرغم من عجزنا عن مشاهدة تلك الحقيقة بكامل جوانبها في تلك التجربة.

ونضرب لذلك مثالاً: الإليكترون الذي لا يخضع للمشاهدة نظراً لتناهي وجوده في الصغر بحيث لا يمكن لمنظار ما مشاهدته، ولا يمكن لميزان ما وزنه، ولكن بالرغم من ذلك يعتقد العلماء بأن الإليكترون حقيقة علمية، فما السر في ذلك؟

والإجابة هي: أن الإليكترون مع أنه لا يمكن رؤيته إلا أن له آثاراً نشاهدها في صورة تجارب قابلة للتكرار والإعادة، ولا يمكن تفسير تلك التجارب إلا بأن نسلم بأن هنالك نظاماً اليكترونيا، فالإليكترون في ذاته فرض، إلا أنه يستند إلى تجربة غير مباشرة، ولذلك يسلم العلم بوجوده)[١].

وكذلك فنحن نجزم بوجود الكهرباء مع أنا لا نشاهد إلا آثارها في الواقع، لكنا لا يمكن أن نفصل بين تلك الآثار وبين سببها الضروري وإن لم يكن محسوساً.

والإيمان بوجود الله مع أنه حقيقة فطرية لا تحتاج إلى استدلال، إلا أن دلائله أقوى وأظهر من دلائل تلك الحقائق العلمية بما لا يقاس، كيف ودلائل إيجاده للمخلوقات وإبداعه لها متحققة في كل موجود، ظاهرة لكل أحد؟

وجميع الكشوف العلمية وإن استندت في تفسيرها إلى حقائق غيبية فإنما تكشف عن سنة الله في خلقه، لكنها لا يمكن أن تكون لذاتها مفسرة

(١) الدين في مواجهة العلم: وحيد الدين خان (ص١١ ـ ١٢).

لوجود الموجودات؛ لأن السنة وإن فسرت كيف توجد الموجودات فإن إيجاد تلك الموجودات وفق تلك السنن يحتاج إلى تفسير أيضاً، وذلك لا يكون إلا بالإقرار بوجود الخالق الحكيم الذي أوجد المخلوقات وفق تلك السنن التي أرادها سبحانه.

ولكن المشكلة أن أصحاب الفكر المادي يقفون عند الأسباب الطبيعية للكشوف العلمية، ويدعون بذلك أنهم قد وصلوا إلى الحقيقة النهائية لتفسير الكون، وأنه لذلك لا يلزم أن يكون للكون إله.

وفي ذلك يقول «هكسلي»: (إذا كانت الحوادث تصدر عن قوانين طبيعية فلا ينبغي أن ننسبها إلى أسباب فوق الطبيعة)[١].

وهكذا فالخطأ الأساسي الذي وقعوا فيه هو عدم التفريق بين معرفة الكيفية والسنن التي يسير عليها الكون، وبين تفسير وجود الكون. وظنهم أن اكتشاف تلك السنن يغني عن تفسير سبب وجودها. ولهذا فإن «نيوتن» لما اكتشف قانون الجاذبية وأن الكون مرتبط بقوانين ثابتة جاء من يقول إن خالق الكون هو كصانع الساعة الذي صنعها ثم تركها تعمل، وجاء «هيوم» فلم يجد مبرراً لهذه الفكرة فقال: (لقد رأينا الساعات وهي تصنع في المصانع، ولكننا لم نر الكون وهو يصنع، فكيف نسلم بأن له صانعاً؟)[٢].

والحاصل أنهم إذا كانوا قد سلموا بالحقائق الغيبية في الكشوف العلمية استناداً إلى مبدأ السببية وهذا حق، فإنه يلزمهم أيضاً استناداً إلى المبدأ نفسه أن يسلموا بوجود الله تعالى، إذ لا يمكن أن توجد تلك السنن التي تفسر الكيفية التي يسير عليها الكون لذاتها، بل لا بد لها من موجد، وهذا أمر ضروري لا يحتاج إلى تقرير.

---

(١) الإسلام يتحدى: وحيد الدين خان (ص٢٧).
(٢) المرجع السابق.

ومع ظهور هذه الحقيقة الضرورية فقد وجدت دعاوى فلسفية تنفي دلالة العقل على الغيب، وخاصة ما يتعلق بالله وصفاته، وإن كانت تختلف في الأساس الذي تبنى عليه كل دعوى. وهذه الدعاوى ترجع إلى ثلاث:

فالأولى: دعوى الحسيين الذين ينكرون دلالة العقل على الغيب، على أساس أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة، فلا يمكن تصور وجود ما ليس بمحسوس.

والثانية: ما ذهب إليه «كانت» من القول بأنه ليس في قدرة العقل تصور ما يجاوز المحسوس. وإن أمكن وجوده.

والثالثة: ما ذهب إليه أصحاب الوضعية المنطقية من القول بأن كل عبارة لا يمكن التحقق من معناها بالرجوع إلى الواقع المحسوس فليس لها معنى.

والمقصود هنا مناقشة هذه الأقوال، وبيان وجه القول بإمكان دلالة العقل على الغيبيات.

* * *

١ ـ فأما الحسيّون فقد استندوا في نفيهم لدلالة العقل على الغيب إلى ما تقرر في أصل مذهبهم من أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة، وأن جميع التصورات لا بد أن ترجع إلى الإدراك الحسي للواقع الخارجي، فلا يمكن وجود تصور لا يكون أصله ظاهرة محسوسة.

وبناء على ذلك نفوا أن يكون من المعرفة ما هو استدلالي وإن كان مستند الاستدلال فيها ظاهرة محسوسة؛ لأن المعرفة الاستدلالية لا بد أن تستند إلى الضرورة العقلية لا إلى مجرد الإدراك الحسي للواقع الخارجي.

وفي بيان مصدر الأفكار عند الحسيين يقول «جون لوك»: (لنفترض

أن العقل صفحة بيضاء خالية من كل صورة أو فكرة، فكيف له أن يمتلئ إذن؟ من أين له كل مواد الفهم والمعرفة التي نجدها فيه؟

على هذا أجيب بكلمة واحدة: عن التجربة. ففيها تقوم كل معرفتنا ومنها تشتق كلياً)[١].

ويؤكد «هيوم» أن جميع الأفكار ترجع إلى انطباعات حسية، وأنه لا فرق بين الأفكار والانطباعات إلا في مقدار القوة والحيوية، فالأفكار مجرد صور واهنة للانطباعات الحسية، ويذهب مع ذلك إلى نفي أي فاعلية يختص بها العقل، وأنه مجرد انفعال بالانطباعات الحسية[٢].

والخطأ الأساسي الذي وقع فيه الحسيّون في هذه القضية أنهم لم يفرقوا بين اشتراط وجود المحسوسات لتحقق التصور في الإدراك الحسي وبين ما يتعلق بالتصور العقلي بإطلاق.

فالتصور العقلي للمدركات الحسية لا يتحقق إلا بوجود شرطه وهو الوجود الواقعي للمحسوس في الخارج، لكن ذلك لا يلزم في كل تصور عقلي، وهذا هو مدار الخلاف معهم، وليس هنا مجال التفصيل في الرد عليهم في هذه القضية وبيان ضرورة وجود أفكار ليست في أصلها حسية.

لكن لا بد هنا من التفريق بين مستند الأفكار في كل من الإدراك الحسي والتصور للحقائق الغيبية، إذ لا بد في الإدراك الحسي من إدراك كنه الشيء المحسوس وطبيعته المادية حسب ما هي عليه في الواقع، بخلاف التصور للحقائق الغيبية فإنما يتعلق بوجودها لا بحقيقتها في الخارج، إذ لو تعلق بها التصور لكانت محسوسة.

ومعلوم أن تصور الوجود لشيء لا يستلزم تصوره على حقيقته، بل

---

(١) الموسوعة الفلسفية العربية (٢/٥١١).

(٢) انظر: ديفد هيوم: الدكتور زكي نجيب محمود (ص٣٣ ـ ٤٢).

يمكن تصور الوجود دون تصور الكيفية، وإذا كان اشتراط تصور المحسوس متعلقاً بإدراك الكيفية الواقعية للشيء لم يلزم أن يكون مشروطاً في تصور وجوده.

ونحن نؤمن بوجود الله تعالى ونثبت ماله من الصفات مع أنا لا ندرك حقيقة ذلك ولا كيفيته؛ لأن إثباتنا لذلك إنما يتعلق بالوجود لا بالكيفية.

وإذا تقرر الفرق بين الأمرين علم أن ما كان شرطاً في أحدهما لا يلزم أن يكون شرطاً في الآخر، فعلم بطلان اشتراط الحسيين توقف التصور مطلقاً على الإدراك الحسي.

غير أن الأساس الذي يقيم عليه الحسيّون إنكارهم للغيبيات هو نفي تصور أي موجود دون أن يتضمن ذلك إدراكه حسياً، وأن ما لا يدرك بالخواس فليس بموجود.

وقد كانت هذه الشبهة مما يشكك بها قدماء الحسيين على المؤمنين بالله كما في قصة الجهم مع السمنية، وهم طائفة من الفلاسفة الطبيعيين بالهند[١]؛ حيث سألوه عن الله وأن يصفه لهم وبأي حاسة أدركه، وألزموه أنه إذا لم يكن محسوساً لم يكن موجوداً.

وتحير الجهم حتى شك في دينه، ثم استدرك فأثبت وجود الله قياساً على وجود الروح مع أنها لا تدرك بالحواس[٢].

ومع أن جهم قد أبطل قول أولئك الحسيين بأن ما لا ندركه لا يمكن وجوده إلا أنه وقع في خطأ آخر حيث التزم أن الله لا يمكن أن يكون محسوساً بحال، على أساس أن وجوده عقلي غير محسوس، وقد التزم

(١) انظر: درء التعارض، لابن تيمية (٥/ ١٣١)؛ والفرق بين الفرق، للبغدادي (ص٢٧٠).

(٢) انظر: الرد على الجهمية، للإمام أحمد (ضمن عقائد السلف) (ص٦٤ ـ ٦٦).

لذلك القول بنفي الصفات[١].

ويبين بطلان ما ذهب إليه الحسيّون من القول بالتلازم بين وجود الشيء وكونه مدركاً بالحواس ما سبق بيانه من أن إثبات الحقائق الغيبية لا يقوم على حدس عقلي مباشر، وإنما يقوم على إدراك التلازم الضروري بين المحسوسات وأسبابها الغيبية، وإثبات المحسوس الذي هو المسبب مع إنكار سببه مناقض لمبدأ السببية؛ لأن هذا يقتضي أن يكون وجود المحسوسات متحققاً لها لذاتها أو أنها موجودة مع العدم.

وإذا كان هذا هو غاية ما ينتهي إليه الحسيّون لم يبق مجال للنقاش معهم مع إنكارهم للضروريات.

* * *

٢ ـ ويتفق «كانت» مع الحسيين في إنكارهم دلالة العقل على ما يجاوز المحسوس وإن كان يختلف معهم في الأساس الذي بنى عليه هذا القول. وهو يرى أنه لا تلازم بين الوجود والإدراك الحسي كما يقول الحسيّون، بل يمكن عنده وجود حقيقة ما دون أن تكون مدركة بالحواس.

لكنه مع ذلك يقول ـ وهذا هو ما يتفق فيه مع الحسيين ـ إنه لا يمكن تصور أي شيء إلا من حيث كونه مدركاً بالحواس، وإنه لا بد في كل معرفة من اجتماع الفهم ـ الذي هو خاصية العقل في القدرة على التفكير ـ مع الإحساس بالمعطيات الحسية، بحيث لا يمكن أن يتحقق الفهم إلا لمعطى حسي، كما لا يمكن أن يدرك المعطى الحسي إلا مع الفهم.

وفي ذلك يقول «كانت»: (إن الأفكار بدون مضمون تكون خاوية، والعيانات بدون تصورات تكون عمياء، وهاتان الملكتان لا يمكن أن

---

(١) انظر لتفصيل الرد عليه في ذلك: درء التعارض، لابن تيمية (٥/ ١٧١ ـ ١٧٥)؛ والتسعينية، لابن تيمية (ضمن الفتاوى الكبرى) (٥/ ٣٩ ـ ٤٧).

تستبدل كل واحدة منهما وظيفتها بالأخرى، فالذهن لا يمكنه أن يحصل على أي عيان، والحواس لا يمكن أن تفكر في شيء، وإنما تنتج المعرفة من اجتماعهما معاً)[١].

إن «كانت» يفرق بين ما يسميه الفهم وما يسميه الحساسية، والحساسية عنده هي مجرد قابلية الانطباع بالمعطيات الحسية، وهي وحدها لا يمكن أن يحصل بها الفهم للمعطى الحسي، وكذلك الفهم ليس إلا ملكة التفكير في المحسوس، فليس للإنسان قدرة على التفكير فيما يجاوز المحسوسات[٢].

ونفي «كانت» لدلالة العقل على ما يجاوز المحسوس إنما يستند إذن إلى أن تصورها ليس في قدرة العقل بحكم طبيعته، فاستحالة تصور الحقائق الغيبية ليست منطقيه كما يقول الحسيّون، وإنما هي عند «كانت» حقيقة واقعية، وأنه لو كان للإنسان قدرة للإدراك غير القدرة التي له لأمكن أن يتصور الحقائق الغيبية.

وهذا الذي قاله «كانت» هو لب فلسفته النقدية فيما يتعلق بحدود المعرفة حيث إن مذهبه يقوم على إثبات ما يختص به العقل من أحكام ضرورية كلية لكن بحيث لا تجاوز تلك الأحكام حدود المحسوس.

وهو في ذلك متأثر أشد التأثر بـ«هيوم» إذ إن فلسفة «هيوم» تقوم على أساسين وهما: نفي ما يختص به العقل من الأحكام الضرورية الكلية، ونفي إمكان تجاوز المعرفة البشرية لحدود المحسوس. وقد أقام «كانت» فلسفته على أساس إثبات ما يختص به العقل من المبادئ، وهذا هو موضوع كتابه (نقد العقل الخالص)، لكنه مع ذلك سلم بما قاله «هيوم» في حدود المعرفة البشرية، حيث نفى إمكان مجاوزة المعرفة البشرية

---

(١) إمانويل كنت: د. عبد الرحمٰن بدوي (ص١٩٨).
(٢) انظر: ما هي الابستمولوجيا: د. محمد وقيدي (ص٨٥).

للمحسوسات، فإذا كان «هيوم» هو الذي أيقظ «كانت» من سباته حسب تعبير «كانت» نفسه فإنه قد بقي أسيراً له فيما يتعلق بحدود المعرفة البشرية، وإن كان قد نسف مذهبه فيما يتعلق بإثبات خاصية العقل في المعرفة.

وتطبيقاً لهذا المبدأ فقد أنكر «كانت» دلالة العقل على وجود الله تعالى، حيث قال إن الاستدلال على وجود الله إنما يكون بأحد طريقين، فإما أن يكون بالانتقال من تصور واجب الوجود إلى إثبات الوجود الفعلي له، وإما أن يكون بالانتقال من الوجود الممكن إلى موجود واجب الوجود. وكلا الاستدلالين عنده باطلان.

فأما بطلان دلالة العقل على وجود الله من جهة الانتقال من تصور واجب الوجود إلى الوجود الفعلي له فيقصد به نقد الاستدلال على وجود الله تعالى من مجرد التصور العقلي الذي لا يستند إلى دلالة واقعية، وهو مصيب في هذا الوجه من النقد على ما سيأتي بيانه قريباً.

وأما الاستدلال بالموجود الممكن على واجب الوجود فيبطله «كانت» بدعوى أن ذلك يستلزم أحد أمرين، (فإما أن نتصور الله على أنه امتداد للظواهر الممكنة التي هي أساس الاستدلال على وجوده، وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون هو الله حقاً، لمشاركته للممكنات في طبيعتها، وإما أن نتصوره خارج تلك الظواهر، وفي هذه الحالة لا يمكن أن نحكم بوجوده لتجاوزه للمحسوسات)[١].

والأساس الذي يبنى عليه القول بلزوم أحد هذين الاحتمالين هو علمه بأن دلالة الممكنات على واجب الوجود إنما تتحقق وفق مبدأ السببية، لكن مبدأ السببية عنده ليس مطلقاً بحيث يمكن أن يدل على حقيقة غيبية، بل لا بد عنده أن تكون العلة معلولة محسوسة، فلا يمكن عنده

(١) إمانويل كنت: عبد الرحمٰن بدوي (ص٣٤٢).

وجود علة لا تكون معلولة أبداً[١]. ومن هنا يلزم أحد الاحتمالين السابقين.

لكن قوله بحصر دلالة مبدأ السببية في المحسوسات بحيث لا يمكن أن يدل على حقيقة غيبية مجرد مصادرة ليس لها دليل، إذ لا يلزم من دلالة المعلول على علته أن تكون تلك العلة محسوسة، بل يمكن أن تكون غيبية، ومع ذلك تكون ضرورية على ما سبق بيانه فلا داعي لتكراره هنا.

لكن إذا كان «كانت» قد أنكر دلالة العقل النظري على وجود الله تعالى فإنه يعود فيعترف بوجوده استناداً إلى تفسيره لمعنى الواجب في الجانب الأخلاقي حيث يرى: (أن علينا أن نسلم بفكرة الواجب تسليماً مطلقاً دون أن نحاول استنباطه من مبدأ سابق عليه)[٢].

ومن فكرة الواجب الفطري هذه يستنبط «كانت» ثلاث مصادرات هي: الحرية، وخلود النفس، والاعتقاد بوجود الله. من حيث أن تحقيق الواجب لا يمكن إلا بالحرية؛ لأنه إذا كان على الإنسان واجب فلا بد أن تكون له الحرية ليؤديه، وكذلك وجود الحرية دليل على الواجب، فالواجب والحرية إذن معنيان متضايفان لا يفهم أحدهما إلا بالآخر. ثم إن الإنسان لا يمكن أن يبلغ الكمال الأخلاقي في هذا العالم، بل لا بد من التقدم فيه إلى غير نهاية وهذا يستلزم خلود النفس.

ثم إن السعادة يجب أن تصحب الفضيلة الأخلاقية، ولكن الاتحاد بينهما ليس تحليلياً بحيث تتضمن إحداهما الأخرى، بل هو تركيبي فالربط بينهما يقتضي علة متصفة بالعلم والقدرة وخلق الطبيعة، ولا يكون ذلك إلا بإثبات وجود الله.

---

(١) إمانويل كنت: عبد الرحمٰن بدوي (ص٣٣٣).
(٢) الأخلاق النظرية: عبد الرحمٰن بدوي (ص٢٦٦).

وقد أطال «كنت» في تقرير ذلك مما ليس هنا مجال تفصيله ومناقشته لأن الكلام معه فيما نفاه لا فيما أثبته[١].

لكن الملاحظ أن «كانت» قد سلم هنا بلزوم مبدأ السببية وما يدل عليه من حقائق غيبية مع إنكاره لذلك في الاستدلال بالعقل النظري، مع أنه لا فرق بين الحالين، فهو إما أن يسلم بدلالة مبدأ السببية على ما يجاوز المحسوس فيهما أو ينفي دلالته عليه فيهما أيضاً؛ لأن ما يسميه العقل العملي إنما يرجع في حقيقته إلى العقل النظري، إذ لا يمكن التسليم بحقيقة غيبية لمجرد أنها حاجة نفسية ضرورية كما يقول «كانت»، بل لا بد مع ذلك من قناعة نظرية[٢].

* * *

٣ ـ وأما الاتجاه الثالث في نفي دلالة العقل على الحقائق الغيبية فهو اتجاه أصحاب الوضعية المنطقية، ويعتمد منهجهم الفلسفي على تحليل اللغة، على أساس أن كل عبارة لا بد أن يقابلها حقيقة محسوسة ليكون لها معنى، وأن كل كلمة لا يتحقق فيها هذا الشرط فليس لها معنى، فضلاً عن أن تكون كاذبة.

وفي تصوير ذلك يقول زكي نجيب محمود: (العبارة الميتافيزيقية التي تخبرنا عن شيء غير محس عبارة فارغة من المعنى لسبب بسيط وهو أنها ليست مما يجيز المنطق أن يكون كلاماً على الإطلاق. فمتى يقبل الكلام عند المنطق؟

المنطق يقبل الكلام إذا كان لدى السامع وسيلة لتحقيقه، فإما أن

---

(١) انظر للتفصيل في ذلك: نقد العقل العملي، لكانت: ترجمة: أحمد الشيباني (ص٢١٠ ـ ٢٢٤)؛ وتاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم (ص٢٥٣ ـ ٢٦٠)؛ والأخلاق النظرية. عبد الرحمٰن بدوي (ص٢٦٦ ـ ٢٦٨).

(٢) وانظر أيضاً: العقل والوجود: يوسف كرم (ص١٠٢).

يصدقه بعد التحقيق أو يكذبه، أما الكلام الذي يستحيل بطبيعة تركيبه أن نتصور وسيلة لمراجعة صدقه أو كذبه فهو كلام خلو من المعنى، ولا أقول إن الكلام يكون كذباً أو باطلاً أو خاطئاً؛ لأن هذه صفات لا يصح استعمالها إلا إذا كانت هنالك وسيلة لمراجعة الصورة الكلامية على الحقيقة التي تصورها ثم وجد أنها لا تطابقها)[١].

لكن أي منطق لا يقبل أي عبارة إلا إذا كان التحقق منها موقوفاً على الحواس وحدها؟ أما أن المنطق ـ هكذا بإطلاق ـ لا يمكن أن يدل على الحقائق الغيبية فغير مسلَّم، بل هذه دعوى في أصل المسألة.

وهو إنما يريد بالمنطق هنا المنطق الوضعي خاصة، ويقوم هذا المنطق على إنكار ما يختص به العقل من الأحكام الضرورية والكلية، وبذا يكون محصوراً في نطاق الخبرة الحسية؛ لأن ما يجاوز المحسوس لا يمكن إثباته إلا بالاستناد إلى الضرورة العقلية وفق مبدأ السببية الذي يقتضي أن ظاهرة حسية ما لا بد أن يكون لها سبب، وأن يكون لذلك السبب وجود متعين ولو لم يكن محسوساً، فتبين أنهم إذا جعلوا التسليم بوجود شيء ما موقوفاً على إمكان التحقق الحسي مع وجوده لم يمكن إثبات الحقائق الغيبية.

ويبين زكي نجيب محمود ما يقصده الوضعيون بالوسيلة التي يمكن بها التحقق من وجود حقيقة ما فيقول: (يزعم لنا الميتافيزيقي أنه قد جاءنا بعلم عن الحقيقة التي لا تدخل في نطاق الطبيعة المحسوسة المشهودة، إذ هو يحدثنا عن أشياء تجاوز عالم الشهادة والحس، فنسأله من أي المقدمات استخلصت نتائجك التي انتهيت إليها؟ أليس يتحتم عليك. . . أن تبدأ بشهادة الحواس؟ وإن كان ذلك كذلك فكيف يجوز أن تستنبط من

---

(١) موقف من الميتافيزيقيا: زكي نجيب محمود (ص٧٨). وانظر: المنطق الوضعي، له أيضاً (ص١٨٢ ـ ١٨٣).

مقدمات حسية نتائج عن حقيقة أخرى خارجة عن نطاق الحواس؟ إنك إذا بدأت بمقدمات تجريبية وحصرت نفسك فيما تنبئك به فيستحيل أن تستدل وجود شيء أو صفة مما يخرج عن نطاق التجربة)[١].

ولكن ما وجه استحالة أن نستدل من المقدمات التجريبية على وجود شيء أو صفة مما يخرج عن نطاق التجربة؟

إنه لا يملك إلا القول بأن مستند التحقق من وجود أي شيء أو صفة هي الحواس، وهي لا يمكن أن تجاوز المحسوسات، فلا يمكن إثبات ما لا تدل عليه الحواس.

وبهذا يعلم أن مبدأ التحقق الذي يفرق به أصحاب الوضعية المنطقية بين ماله معنى وما ليس له معنى من العبارات إنما يقوم على أساس المذهب الحسي في إنكار ما يجاوز المحسوسات.

وإذا علم أن الضرورة العقلية تقتضي إمكان وجود حقائق غيبية استناداً إلى مبدأ السببية ـ على ما سبق بيانه ـ فإنه يلزم من ذلك بطلان ما اشترطه أصحاب هذا الاتجاه للتحقق من وجود حقيقة ما.

ومن جميع ما تقدم من مناقشة هذه الاتجاهات الثلاثة التي تنفي دلالة العقل على الغيبيات يظهر جلياً بطلان ما ذهبوا إليه، وأنه يمكن إثبات الحقائق الغيبية لا على أنها معلومة بحدس عقلي مباشر، وإنما استناداً إلى دلالة المحسوس المشاهد على سببه الغيبي وفق مبدأ السببية الضروري.

---

(١) موقف من الميتافيزيقيا: زكي نجيب محمود (ص٨٢).

ثانياً: دلالة العقل على مسائل الاعتقاد الغيبية

إذا تقرر إمكان الاستدلال العقلي على الغيبيات فهل يمكن أن يستقل العقل بالدلالة على حقيقة غيبية بحيث تكون من دين الله الذي يجب التسليم به دون أن يدل عليها النقل؟

إنه لا بد لبيان هذه المسألة من التذكير بحقيقة مهمة مع أنها من المعلوم من الدين بالضرورة، وهي أن الدين قد كمل بالوحي، كما قال تعالى: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ [المائدة: ٣]، وأن الرسول ﷺ قد بيّن جميع ما أوحاه الله إليه بحيث لا يمكن أن يكون من الدين عقائدِه وأحكامِه أمر لم يبينه النبي ﷺ، وهذه الحقيقة هي كما يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله: (الأصل الذي هو أصل أصول العلم والإيمان)[1].

وبذا يعلم أن كل مسألة من دين الله فلا بد أن يرد فيها دليل نقلي، وأن كل مسألة لم يرد فيها دليل نقلي فليست من دين الله، لكن مسائل الاعتقاد على قسمين، قسم يمكن الاستدلال له بالأدلة العقلية، وقسم إنما يعلم بدلالة الوحي لكونها من الغيب المحض.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٩/ ١٥٥ ـ ١٥٦).

فما أمكن أن يستدل له بالأدلة العقلية فلا بد أن يرد في الوحي ما يدل عليه بحيث لا تكون الدلالة فيه عقلية خالصة، فتكون تلك المسائل عقلية من جهة دلالة العقل عليها، ونقليه من جهة دلالة النقل عليها وكونها من الدين المنزل.

والسبيل في الأدلة النقلية العقلية أن تبين دلالتها العقلية؛ لأن ذلك هو مراد الله بها، فإنه ما ذكر الدلالة العقلية إلا لتعقل ويستدل بها، إذ لا يمكن أن تكون تلك النصوص أخباراً محضة لا فرق بينها وبين النصوص المتعلقة بالغيب المحض، لكن لا يصح مع ذلك تجاوز مدلولاتها والتعسف في الاستدلال بها على ما لا تحتمله من الدلالة.

وقد قرر هذه القاعدة أحسن تقرير وأعدله الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ وبين ما حصل من الغلو بالإفراط أو التفريط فيها حيث يقول: (إن أصول الدين الحق الذي أنزل الله به كتابه وأرسل به رسوله وهي الأدلة والبراهين والآيات الدالة على ذلك قد بينها الرسول أحسن بيان، وأنه دل الناس وهداهم إلى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية التي بها يعلمون المطالب الإلهية، وبها يعلمون إثبات ربوبية الله ووحدانيته وصفاته، وصدق رسوله، والمعاد وغير ذلك مما يحتاج إلى معرفته بالأدلة العقلية.

. . . وهؤلاء الغالطون الذين أعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية صاروا إذا صنفوا في أصول الدين أحزاباً.

حزب: يقدمون في كتبهم الكلام في النظر والدليل والعلم، وأن النظر يوجب العلم، وأنه واجب، ويتكلمون في جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم بكلام قد اختلط فيه الحق بالباطل، ثم إذا صاروا إلى ما هو الأصل والدليل للدين استدلوا بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام، وهو دليل مبتدع في الشرع وباطل في العقل[1].

---

(١) يقصد المتكلمين.

والحزب الثاني: عرفوا أن هذا الكلام مبتدع، وهو مستلزم مخالفة الكتاب والسنة، وعنه ينشأ القول بأن القرآن مخلوق، وأن الله لا يُرى في الآخرة، وليس فوق العرش ونحو ذلك من بدع الجهمية، فصنفوا كتباً قدموا فيها ما يدل على وجوب الاعتصام بالكتاب والسنة من القرآن والحديث وكلام السلف، وذكروا أشياء صحيحة، لكنهم قد يخلطون الآثار صحيحها بضعيفها، وقد يستدلون بما لا يدل على المطلوب، وأيضاً فهم إنما يستدلون بالقرآن من جهة إخباره لا من جهة دلالته، فلا يذكرون ما فيه من الأدلة على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد، وأنه قد بين الأدلة العقلية الدالة على ذلك، ولهذا سموا كتبهم أصول السنة والشريعة ونحو ذلك، وجعلوا الإيمان بالرسول قد استقر فلا يحتاج أن تبين الأدلة الدالة عليه[1].

. . . والطائفتان يلحقهما الملام، لكونهما أعرضتا عن الأصول التي بيّنها الله بكتابه، فإنها أصول الدين وأدلته وآياته)[2].

والحاصل أنه لا بد في الاستدلال على العقائد الغيبية التي يمكن أن يدل عليها العقل من تحقيق أمرين:

الأول: بيان وجه الدلالة العقلية على تلك العقائد، وعدم إغفال ذلك بدعوى أنها أمور مسلمة لا تحتاج إلى استدلال، فإن الله تعالى لم يذكر أدلتها العقلية إلا وطريق إثباتها هو الاستدلال العقلي، وخاصة إذا استدعى الأمر ذلك؛ كإقامة الحجة على المخالفين فيها، فإنه لا يمكن دعوى أن وجود الله ووحدانيته أو إثبات المعاد وصدق النبي ﷺ ونحوها أمور مسلمة بإطلاق بحيث لا تحتاج إلى استدلال، بل إن الأدلة عليها مذكورة في كتاب الله تعالى على أتم وجه.

والمسلم وإن كان مصدقاً بها فإن تصديقه إذا قام على دليل عقلي

---

(١) يقصد بعض المحدثين.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٩/ ١٥٩ - ١٦٢).

يكون أثبت من مجرد التسليم المجمل، ولذا فإنه يمكن تشكيك من لم يبحث في أدلتها بخلاف من عرف أدلتها العقلية.

الثاني: أن يكون الاستدلال لتلك العقائد مقيداً ببيان دلالة النصوص، ويدخل في عموم ذلك دلالة اللزوم، إذ هي دلالة ضرورية يمكن إثباتها بالنصوص كدلالة المطابقة والتضمن.

وتطبيقاً لهذا الأصل فإنه لا بد في الاستدلال على مسائل الاعتقاد الغيبية من الاكتفاء بدلالة النصوص في ذلك، وبيان اتفاق الدلالة العقلية والنقلية على أصول الاعتقاد، وتجنب منهج المتكلمين الذي يقيمون أصولهم الاعتقادية على مقدمات نظرية ينتهون منها إلى تقرير عقائد لم ترد في الكتاب والسنة.

ولهذا قسموا الأدلة إلى عقلية وسمعية، وجعلوا العقل هو مستند الأدلة العقلية، وحصروا دلالة النقل فيما سموه السمعيات، وهي ما يتعلق بالغيب المحض، ثم اشترطوا في التسليم بالسمعيات ألا تعارض ما أصلوه من العقليات، فأصبح العقل هو الحاكم في العقليات والسمعيات.

وبعد:

فإذا تقرر إمكان الاستدلال العقلي على الغيبيات وأن ذلك من مجالات المعرفة العقلية، فلا بد من بيان دلالة العقل على مسائل الاعتقاد الغيبية التي يمكن أن يستدل عليها بالعقل، وتفصيل القول في كل مسألة، لكن بحيث يكون ذلك مقيداً بدلالة النصوص الشرعية، تطبيقاً لما سبق بيانه في ذلك.

وتتلخص هذه المسائل فيما يلي:

١ ـ دلالة العقل على وجود الله تعالى.

٢ ـ دلالة العقل على وحدانية الله تعالى.

٣ ـ دلالة العقل على صفات الله تعالى.

٤ ـ دلالة العقل على البعث والجزاء.

(١)
دلالة العقل على وجود الله تعالى

تمهيد:

يستند الإقرار بوجود الله تعالى إلى كونه حقيقة فطرية معلومة بالضرورة وذلك أن الله قد فطر عباده على معرفته وتوحيده، بحيث يكون التسليم بوجود الله وتوحيده هو مقتضى الخلقة التي خلقهم الله عليها ما لم تنحرف فطرتهم عن ذلك.

وإذا كان التسليم بوجود الله ضرورياً فإن مقتضى ذلك أن تكون غاية الاستدلال العقلي على وجود الله تعالى هي مجرد الكشف عن وجه تلك الضرورة، وبيان المقدمات الضرورية التي تستند إليها، وبيان أنه لا يمكن الاستدلال لتلك المقدمات، إذ يلزم من الاستدلال عليها إما التسلسل بحيث لا يكون للاستدلال مستند ضروري وهذا ممتنع، وإما أن يلزم من ذلك الدور بحيث تستند المقدمات الضرورية إلى مقدمات نظرية، مع أن المقدمات النظرية إنما تستند في دلالتها إلى مقدمات ضرورية، وهذا أيضاً ممتنع. فيلزم من ذلك امتناع الاستدلال النظري على وجود الله تعالى. وأما من انحرفت فطرته في ذلك بحيث حصل له الشك في وجود الله تعالى فإنه إنما تقام عليه الحجة ببيان وجه الضرورة في المقدمات الدالة على

وجود الله، إذ لا يمكن الشك في تلك المقدمات ودلالتها الضرورية على وجود الله إذا تصورها حق التصور، وهذا ليس في حقيقته استدلالاً نظرياً، وإنما هو كشف عن وجه الضرورة في المقدمات الضرورية التي قد يحصل اللبس في تصورها ووجه كونها ضرورية.

والاستدلال على وجود الله تعالى إنما يقوم على دلالة المخلوقات عليه؛ لأن التصور العقلي لا يمكن أن يدل لذاته على وجود حقيقي في الخارج ما لم يستند إلى دلالة واقعية تقتضي ذلك، بناء على مبدأ السببية الذي يقتضي استحالة أن يكون وجود المخلوقات مع ما هي عليه من إحكام وإتقان متحققاً لها لذاتها، واستحالة أن يتحقق ذلك من غير سبب، بل لا بد أن يكون لها موجد خلقها وأحكم خلقها وهو الله تعالى.

وعلى هذا فإن الاستدلال على وجود الله تعالى يقوم على مقدمتين ضروريتين، إحداهما ضرورية بمقتضى الإدراك الحسي المباشر لحدوث المخلوقات وما هي عليه من الإحكام والإتقان، والثانية ضرورية بمقتضى مبدأ السببية القائم على استحالة حدوث أي ظاهرة ما لم يكن لوجودها سبب.

وإذا كان مبدأ السببية هو الأساس العقلي الضروري للدلالة على وجود الله تعالى فإن المخلوقات تتضمن الدلالة على وجود الله تعالى، من جهة وجودها بعد العدم، وضرورة أن يكون لها موجد أولاً، ومن جهة دلالة الإحكام في خلقها على ضرورة أن يكون لها موجد ثانياً.

وتقرير ذلك يكون بتفصيل وجه الدلالة في هذين الدليلين وهما:

١ ـ دليل الخلق والإيجاد.

٢ ـ دليل الإحكام والإتقان.

أولاً: دليل الخلق والإيجاد:

المقصود بدليل الخلق والإيجاد ما يقتضيه حدوث الأشياء المشاهدة من ضرورة أن يكون لها موجد، لاستحالة أن يكون وجودها وانتقالها من العدم إلى الوجود ذاتياً أو من غير سبب.

وعلى هذا يكون دليل الخلق والإيجاد هو مقتضى مقدمتين معلومتين بالضرورة. أحداهما: ما نشاهده من حدوث الأشياء في الواقع بمقتضى إدراكنا الحسي المباشر. والثانية: ما يقتضيه ذلك من ضرورة أن يكون لتلك الظواهر الحادثة موجد، وفق مبدأ السببية القائم على ضرورة أن يكون لكل حادث سبب، واستحالة الوجود الذاتي للممكنات، أو أن يكون وجودها من غير سبب.

والمقصود هنا بيان وجه الضرورة في هاتين المقدمتين، وبيان ما يقتضيه كون هاتين المقدمتين من الضروريات من عدم إمكان الشك فيهما أو الاستدلال لهما، لأن تلك هي خاصية المقدمات الضرورية، وذلك أن المقدمات الضرورية هي أساس الاستدلال، فلا يمكن حصول الشك فيها بمقدمات نظرية، وإلا كانت النظريات حاكمة على الضروريات، مع أن المقدمات النظرية إنما تستند في دلالتها إلى المقدمات الضرورية، وأما عدم إمكان الاستدلال للمقدمات الضرورية فلما تقدم من أن ذلك يستلزم إما التسلسل أو الدور الممتنعين بالضرورة.

* * *

فأما المقدمة الأولى وهي إثبات حدوث الأشياء المشاهدة فهي مقتضى ضرورة الإدراك الحسي، وهي من جنس إثبات وجود الأشياء في الواقع الخارجي، فكما لا يمكن الشك في الوجود الواقعي للأشياء، فكذلك لا يمكن الشك في حدوثها.

ولكون حدوث الأشياء من الحقائق الضرورية فقد استدل الله به على

ضرورة أن يكون لها خالق، ولم يستدل على الحدوث، وذلك في نحو قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥]، وقوله تعالى: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [النمل: ٦٤]. فقد ذكر خلق الناس ووجودهم بعد العدم، واستدل به على ضرورة أن يكون لهم خالق خلقهم، ولم يستدل على نفس خلقهم وحدوثهم، لكون ذلك من العلوم الضرورية التي يستدل بها ولا يستدل عليها، كما استدل بابتداء خلق الناس في النشأة الأولى على البعث، ولم يستدل على ابتداء خلقهم وأنهم قد وجدوا بعد العدم، لكون ذلك من العلوم الضرورية التي لا يمكن الشك فيها بشبهة معقولة.

ومن المعلوم بالضرورة أن كون الشيء حادثاً يقتضي أن يكون وجوده مسبوقاً بالعدم، إذ لا معنى لكون الشيء حادثاً إلا ذلك، وإذا كان الحدوث حقيقة ضرورية فإن ذلك يتضمن بالضرورة أن يكون كل حادث مسبوقاً بالعدم بحيث لا يمكن إثبات الحدوث مع إنكار المسبوقية بالعدم.

ومع وضوح هذه الحقيقة وكونها ضرورية فقد أنكرها الفلاسفة القائلون بقدم العالم كالفارابي وابن سينا، وادعو أنه لا يلزم من مفهوم الحدوث المسبوقية بالعدم، وقابلهم المتكلمون فرأوا أنه لا يمكن إثبات هذه إلا بالاستدلال على حدوث العالم، ولم يفرقوا بين جنس الحوادث وأفرادها، فانتهوا إلى القول باستحالة تسلسل الحوادث في الماضي، وظنوا أنه لا يمكن الرد على الفلاسفة إلا بذلك.

وهذه المسألة من أعظم أصول علم الكلام، ولها لوازم وتفاريع كثيرة ليس هذا مجال تفصيلها، وإنما المقصود هنا بيان خطأ الفريقين، وأنه يلزم من قول الفلاسفة بإنكار الحدوث الزماني لوازم معلومة البطلان بالضرورة، كما أنه يلزم المتكلمين ألا ينتهوا بطريقة الاستدلال النظري على هذه المقدمة الضرورية إلى ما يبطل دعوى الفلاسفة، بل انتهوا من استدلالهم

إلى نقيض مقصودهم كما سيتضح قريباً، وليس ذلك إلا لخطئهم في منهج الاستدلال، حيث ناقضوا المعلوم من عدم إمكان الاستدلال على الضروريات.

* * *

وأصل قول الفلاسفة في هذه المسألة أنهم نفوا أن يكون الله فاعلاً باختيار وإرادة، وقالوا إن وجود الممكنات إنما هو على جهة الإيجاب الذاتي عن الله تعالى، وحاصل قولهم في ذلك أن علاقة الموجودات بالله ليست علاقة مفعولات بفاعل وإنما هي علاقة معلولات بعلتها الطبيعية، وإذا كان الله أزلياً لم يسبق وجوده عدم وهو عندهم علة تامة لوجود الممكنات فلا يمكن أن يكون وجود الممكنات مسبوقاً بالعدم. وهذه هي نظرية الفيض والصدور التي قالوا بها.

وفي ذلك يقول الفارابي: (وجود باقي الكائنات يتبع حتماً وجود الأول وهي فيض منه، وهذا الفيض قديم)[١].

ويقول ابن سينا في معنى نسبة الفعل إلى الله: (وهو فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً مبايناً لذاته، ولأن كون ما تكوّن عن الأول إنما هو على سبيل اللزوم)[٢].

وأصل شبهتهم في ذلك هو قولهم بأن وحدانية الله تتنافى مع وجود شيء عنها بحيث يكون وجوده مسبوقاً بعدم؛ لأن ذلك يقتضي أن يكون وجوده بمرجح وإلا لم يوجد، وترجح وجوده على عدمه لا يمكن ـ كما قالوا ـ أن يرجع إلى ذات واجب الوجود، لأنه واحد من كل وجه، وحدوث الترجيح في الذات ينافي وحدانيتها، كما أنه لا يمكن أن يعود الترجيح إلى أمر خارج عن ذات الله وإلا اقتضى وجود شريك مع الله، وإذا

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، للفارابي (ص٢٤).
(٢) النجاة، لابن سينا (ص٢٧٤ ـ ٢٧٥).

لم يمكن ترجح وجود الممكنات على عدمها لم يمكن أن يسبق وجودها عدم[١].

وبناء على هذا الأصل ادعوا أنه لا يمكن أن يكون حدوث الممكنات مسبوقاً بالعدم، وأن المقصود بحدوثها هو مجرد افتقارها من جهة كونها معلولة إلى واجب الوجود من حيث هو علتها التامة، وأن العلة التامة لا يمكن أن يتخلف مقتضاها فلا تكون الموجودات حادثة بل قديمة.

وفي ذلك يقول الفارابي: (الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست، ولها عن غيرها أنها توجد، والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات، وللماهية المعلولة ألا توجد بالقياس إليها قبل ألا توجد، فهي محدثة لا بزمان تقدم)[٢].

ويقول ابن سينا: (لكل ممكن الوجود بذاته علة في وجوده أقدم منه؛ لأن كل علة أقدم في وجود الذات من المعلول، وإن لم يكن في الزمان)[٣].

ولا شك أن ما ذهب إليه الفلاسفة من القول بقدم العالم وأنه صادر عن الله تعالى على جهة الإيجاب الذاتي مناقض لصريح العقل، وأنه لا يمكن على أصلهم أن يكون الله خالقاً للعالم؛ لأن الخلق إنما يكون باختيار وإرادة، لا على جهة الفيض والصدور، والخلق يقتضي حدوث المخلوق وأن يكون وجوده مسبوقاً بالعدم، وإلا لم يكن مخلوقاً ولا حادثاً.

وفي بيان ما يلزمهم على هذا الأصل يقول الغزالي: (لا يتصور على

---

(١) انظر: النجاة، لابن سينا (ص٢٥٤ ـ ٢٥٥).
(٢) فصوص الحكم، للفارابي (ص١٢٨).
(٣) النجاة، لابن سينا (ص٢٢٧).

مساق أصلهم أن يكون العالم من صنع الله من ثلاثة أوجه، وجه في الفاعل، ووجه في الفعل، ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل.

أما الذي في الفاعل: فهو أنه لا بد أن يكون مريداً مختاراً بما يريده، حتى يكون فاعلاً لما يريده، والله تعالى عندهم ليس مريداً، بل لا صفة له أصلاً، وما يصدر عنه فيلزم منه لزوماً ضرورياً.

والثاني: أن العالم قديم والفعل هو الحادث.

والثالث: أن الله تعالى واحد عندهم من كل وجه، والواحد لا يصدر منه عندهم إلا واحد من كل وجه، والعالم مركب من مختلفات، فكيف يصدر عنه؟)[١].

وإذا كان الفاعل هو الذي يفعل بإرادة لا بالطبع فلا بد أن يكون فعله تابعاً لإرادته، ولا يكون كذلك إلا إذا كان حادثاً بحيث لا يمكن وجوده إلا بعد أن يكون مسبوقاً بالعدم. وهذه الحقيقة الضرورية هي مقتضى الحدوث الزماني الذي ينكره الفلاسفة.

وما يلزمهم أيضاً إذا كان وجود الممكنات صادراً عن الله بطريق الإيجاب الذاتي ألا يتخلف شيء من الموجودات عن الصدور، بحيث لا يكون شيء منها حادثاً، لكن الضرورة تقتضي وجود الحوادث، فيلزم بطلان قولهم من أصله[٢].

وقد كانت هذه الإلزامات الضرورية كافية في بيان بطلان ما ذهب إليه الفلاسفة؛ لأنه إذا انتفى أن يكون فعل الله وخلقه بغير إرادة لزم ألا تكون الممكنات صادرة عنه بطريق الفيض والضرورة العلية، إذ إن ما كان متحققاً بطريق العلية لا يمكن أن يكون بإرادة، كما أن ما كان بإرادة لا يمكن

---

(١) تهافت الفلاسفة، للغزالي (ص١٣٤).
(٢) انظر: منهاج السنة، لابن تيمية (١/ ٢٣٤).

تحققه بطريق الضرورة، بل هما نقيضان لا يمكن اجتماعهما.

* * *

وقد عرف المتكلمون ما في قول هؤلاء من الضلال، وأنه يقتضي ألا يكون الله خالقاً، لكنهم ظنوا أنه لا بد لرد قول الفلاسفة ونقض شبهاتهم من الاستدلال على الحدوث الذي هو من القضايا الضرورية من حيث هو مقتضى الإدراك الحسي المباشر، وأنه لا بد لإثبات الحدوث الزماني الذي نفاه الفلاسفة من القول باستحالة تسلسل الحوادث في الماضي، وأن مفعولات الله لا يمكن أن تكون أزلية، وأنه لا بد من زمن لم يكن فيه مخلوق مطلقاً بحيث يكون جنس المخلوقات مسبوقاً بالعدم.

وقد سلكوا في الاستدلال على حدوث العالم طريقة الجواهر والأعراض واستدلوا على حدوثهما بما يطول وصفه، وحاصله أن العرض حادث بدلالة وجوده وعدمه، وأن الجوهر حادث لعدم إمكان خلوه من العرض، كأن يكون متحركاً أو ساكناً، وبنوا ذلك على مقدمة هي عندهم ضرورية، وهي أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وقد رتبوا على قولهم بأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث القول باستحالة تسلسل الحوادث في الماضي، وجعلوا ذلك نقيضاً لتلك المقدمة.

يقول الغزالي: (إن قيل... قولكم إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه؟ قلنا: لأن العالم لو كان قديماً مع أنه لا يخلو من الحوادث لثبتت حوادث لا أول لها، وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد وذلك محال؛ لأن كل ما يفضي إلى المحال فهو محال)[١].

ويقول الجويني في نفس المعنى: (الدليل على استحالة حوادث لا

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي (ص٢٤).

أول لها أن حقيقة الحادث ماله أول، وإذا كان حقيقة كل حادث أن يكون له أول فإن كثرة الحوادث لا تخرج عن حقيقتها، فيكون للكل أول)[١].

وعمدة المتكلمين في الاستدلال على بطلان تسلسل الحوادث في الماضي هو الذي يسمونه برهان التطبيق، وحاصله: أنا لو فرضنا سلسلة من الحوادث منذ زمن الطوفان مثلاً إلى ما لا نهاية، وسلسلة أخرى من الحوادث منذ اليوم إلى ما لا نهاية أيضاً، ثم فرضنا السلسلتين متوازيتين، بحيث يكون الحادث الأول موازياً للأول من الأخرى، والثاني موازياً للثاني وهكذا بحيث تتطابق السلسلتان، فإنه إما أن يتحقق مقتضى التسلسل في الحوادث الماضية فيستمر التطبيق إلى غير نهاية فيلزم من ذلك المساواة بين السلسلتين، مع أن إحداهما ناقصة، وهذا عندهم محال، وإما أن تتناهى السلسلة الناقصة قبل الأخرى فيكون لحوادث السلسلة الأخرى بداية أيضاً؛ لأنها إنما تزيد عن السلسلة الناقصة بقدر متناه من الحوادث، وإلا لم تنقطع الناقصة، فيلزم من ذلك أن يكون للحوادث بداية، وأن التسلسل في الحوادث، الماضية محال[٢].

لكن كثيرين من أهل السنة والمتكلمين لم يسلموا بهذا اللازم، وقالوا بإمكان تسلسل الحوادث في الماضي، ولو لم يخالف فيه إلا الفلاسفة لأمكن أن يقال إنهم التزموا بأصل قولهم في الإيجاب الذاتي، فلا تكون مخالفتهم قدحاً في كون هذه المقدمة ضرورية، لكن الذين خالفوا فيها هم ممن يقول بأن الله يفعل بإرادة، وأن جميع الممكنات حادثة حدوثاً زمانياً، وأن القول بحدوث جميع المخلوقات لا يتنافى مع القول بقدمها من حيث الجنس، بحيث تكون مفعولات الله أزلية ليس لها زمن ابتدأ فيه الخلق بعد

---

(١) لمع الأدلة، للجويني (ص٩٠).

(٢) انظر مثلاً: المطالب العالية، للرازي (١/١٥١ ـ ١٥٢)؛ ونهاية الأقدام، للشهرستاني (ص٢٤ ـ ٢٥)؛ والمواقف، للإيجي (ص٩٠).

أن لم يكن. وذلك أن إثبات الحدوث للأشياء من حيث هي آحاد لا يقتضي لذاته إثبات الحدوث لجملة المخلوقات، بحيث يمتنع تسلسل الحوادث في الماضي، بل يمكن أن يوجد قبل كل حادث حادث آخر إلى ما لا نهاية دون أن يتعارض ذلك مع إثبات حدوث الأشياء؛ لأن حدوث آحاد الأشياء مرتبط بكونها مخلوقة بعد العدم، فإذا لم يكن وجودها مسبوقاً بالعدم لم تكن حادثة ولا مخلوقة، وأما تسلسل الحوادث في الماضي فيرتبط بفعل الله تعالى وقدرته على إيجاد الحوادث أزلاً، وإن كان كل حادث معين لا بد أن يكون وجوده مسبوقاً بالعدم، فالاستدلال بحدوث المخلوقات على وجود الله تعالى إنما يتعلق بحدوث آحادها، دون أن يلزم من ذلك امتناع تسلسل حدوثها في الماضي.

والذين قالوا بإمكان تسلسل الحوادث في الماضي انتقدوا دليل التطبيق، وقالوا إنه مجرد تمويه لا حقيقة له؛ لأن التناهي في طرف السلسلتين من جهتنا لا يستلزم لذاته تناهيهما من الجهة الأخرى، وأنه يلزمهم على هذا الأصل القول بلزوم تناهي الحوادث في المستقبل بناء على نفس دليل التطبيق الذي ادعوا به منع التسلسل في الماضي، ويكون ذلك بفرض سلسلتين من الحوادث على ما اشترطوه، لكن بحيث يكون التطبيق في المستقبل، فإن سلموا بانتهاء الحوادث في المستقبل وإلا نقضوا دليلهم[١].

ومما يبين بطلان هذا الدليل أيضاً أن ما قالوه في تناهي الحوادث يناقض الضرورة فيما يتعلق بالعدد المضعف (فكما أن اشتراك الواحد والعشرة والمائة والألف في التضعيف الذي لا يتناهى لا يقتضي تساوي مقاديرهما فكذلك هذا)[٢].

(١) انظر: درء التعارض، لابن تيمية (١/ ٣٠٤).

(٢) منهاج السنة، لابن تيمية (١/ ٤٣٣).

وقد صرح جلال الدين الدواني وهو من محققي متأخري الأشاعرة بأن التسلسل المحال هو ما يكون في الأمور المجتمعة في الوجود، بخلاف التسلسل في الحوادث اليومية فهو تسلسل في الأمور المتعاقبة فغير محال، وأنه (يمكن أن يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه، فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من أجزاء العالم، بل القدم الجنسي، بأن يكون فرد من أفراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجوداً)[١].

والمقصود هنا أن المتكلمين حين سلكوا سبيل الاستدلال على الحدوث مع أنه حقيقة ضرورية لا يمكن الاستدلال عليها لزمهم التناقض والاضطراب في ذلك، حيث انتقلوا من تلك المقدمة الضرورية المعلومة بمجرد الإدراك الحسي المباشر إلى مقدمات نظرية خفية لا يدركها كل أحد، هذا لو كانت تلك المقدمات مسلمة، فكيف إذا كانوا قد التزموا لأجلها لوازم معلومة البطلان بالضرورة؛ كقولهم إن الأعراض لا تبقى زمانين لأن العرض لو بقي زمانين كان قد اتصف بالبقاء وهو عرض، وعندهم أن العرض لا يمكن أن يقوم بالعرض، وإنما يقوم العرض بالجوهر، وأن الأجسام لا بد أن تنتهي إلى جواهر فردة، وهي أجزاء لا يمكن أن تتجزأ؛ لأن الاجتماع والافتراق بين الجواهر إنما يتحقق إذا كانت الجواهر أجزاء لا تتجزأ، وأن ابتداء حدوث الخلق بعد أن لم يكن يمكن أن يتعلق بإرادة قديمة من غير مرجح؛ لأنهم لو أثبتوا لله إرادة حادثة يتحقق بها الخلق الحادث للزم أن يتصف الله بما هو حادث، وهذا يناقض أصلهم الذي أقاموا عليه دليل الحدوث، وهو أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فإما أن يثبتوا إرادة حادثة فينقضوا أصل دليلهم على الحدوث، وإما أن يلتزموا بلازم دليلهم فيقولوا إن الخلق الحادث متعلق بإرادة قديمة من غير مرجح، وهذا معلوم البطلان بالضرورة؛ لأن الفعل الحادث لا

(١) شرح العقائد العضدية، للدواني بحاشية محمد عبده (١/ ٧٨ ـ ٨١).

يمكن أن ينفك عن إرادة حادثة مطلقاً. وهذه اللوازم في نفس منهج الاستدلال.

وأما اللوازم التي التزموا بها نتيجة لهذا الدليل فأعظمها نفيهم للصفات على أساس أنها حادثة أو تستلزم التركيب، وأن إثباتها ينافي دليل الحدوث، فإما أن يسلموا بهذا الدليل وينفوا الصفات، وإما أن يسلموا بدلالة النصوص على الصفات فيلزمهم مناقضة دليلهم، فالتزموا موافقة ما يقتضيه هذا الدليل الباطل من القول بنفي الصفات، وكان هذا أساس شر عظيم، وإذا علم أنهم قد التزموا مثل هذه اللوازم الباطلة علم قطعاً أن أصل استدلالهم على الحدوث لا يمكن أن يكون صحيحاً، لأن بطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم.

والحق أنه كما لا يمكن الشك في حدوث المخلوقات فإنه لا يمكن كذلك الاستدلال على حدوثها، وأن الطريق لإثباته ليس إلا التسليم بمقتضى الضرورة القائمة على الإدراك الحسي.

* * *

وأما المقدمة الثانية لدلالة الخلق والإيجاد فتقوم على مبدأ السببية، من جهة أن الحوادث المعلوم حدوثها بالضرورة لا يمكن أن يكون حدوثها ذاتياً ولا أن توجد بلا سبب. فلا بد أن يكون لها موجد وهو الله ﷻ.

وهذه المقدمة الضرورية هي مقتضى قول الله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥]، والمقصود بالآية الاستدلال بخلق الناس وعلمهم الضروري بحدوثهم على أن الله هو الذي خلقهم؛ لأن خلقهم لا يمكن أن يكون من غير شيء؛ أي: من غير خالق، كما لا يمكن أن يكونوا هم الذين خلقوا أنفسهم، فلزم ضرورة أن يكون الله هو الذي خلقهم.

يقول الشيخ الشنقيطي في معنى الآية: (لا يخلو الأمر من واحدة من ثلاث حالات بالتقسيم الصحيح:

الأولى: أن يكونوا خلقوا من غير شيء؛ أي: بدون خالق أصلاً.

والثانية: أن يكونوا خلقوا أنفسهم.

والثالثة: أن يكون خلقهم خالق غير أنفسهم.

ولا شك أن القسمين الأولين باطلان، وبطلانهما ضروري كما ترى، فلا حاجة إلى إقامة الدليل عليه لوضوحه، والثالث هو الحق الذي لا شك فيه، وهو جل وعلا خالقهم المستحق منهم أن يعبدوه وحده جل وعلا)[(١)].

وفي وجه دلالة الآية على كون إثبات وجود الله تعالى قضية ضرورية يقول الإمام ابن تيمية: (هذا تقسيم حاصر، يقول: أخلقوا من غير خالق خلقهم؟ فهذا ممتنع في بداءة العقول. أم خلقوا أنفسهم؟ فهذا أشد امتناعاً. فعلم أن لهم خالقاً خلقهم.

وهو ﷻ ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه القضية التي استدل بها فطرية بديهية مستقرة في النفوس لا يمكن أحداً إنكارها، فلا يمكن صحيح الفطرة أن يدعي وجود حادث بدون محدث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول هو أحدث نفسه)[(٢)].

وهكذا تكون الآية قد دلت على بطلان إمكان أن يكون الخلق والإيجاد من غير موجد، وبطلان إمكان أن يكون الخلق ذاتياً، ودلت بمقتضى القسمة الضرورية على أن الله هو الخالق لجميع الكائنات، والدليل في كل ذلك هو مبدأ السببية الذي يقوم على امتناع الحدوث الذاتي أو بلا سبب، ومستند

(١) أضواء البيان، للشنقيطي (٤/٣٦٨).

(٢) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٢٥٣). وانظر أيضاً: درء التعارض (ص٣/١١٣).

ذلك الضرورة العقلية التي لا يمكن الشك فيها أو تصور نقيضها.

وبهذا يظهر معنى استيفاء النصوص للدلالة على مسائل الاعتقاد، فإن دليل الخلق والإيجاد إنما يقوم على هذه الضرورة التي تضمنت الآية الدلالة عليها، وهذا يقتضي أن ما سلكه المتكلمون من الاستدلال النظري على حدوث العلم طريقة مبتدعة، مع كون ما انتهوا إليه من اللوازم في ذلك مخالف لصريح العقل على ما سبقت الإشارة إليه.

ثانياً: دليل الإحكام والإتقان:

إذا كان الاستدلال العقلي على وجود الله تعالى إنما يكون بدلالة مخلوقاته عليه فإن كل مخلوق يدل عليه من جهة حدوثه وترجح وجوده على عدمه واستحالة أن يكون وجوده ذاتياً أو من غير موجد، وهذه هي دلالة الخلق والإيجاد، كما يدل المخلوق على الله أيضاً من جهة ما يظهر في المخلوقات من النظام المحكم، وأنها إنما وجدت لتحقيق غايات محددة، وأن ذلك لا يمكن أن يوجد لها لذاتها أو من غير سبب، فلا بد أن يكون لها موجد، وهذه هي دلالة الإحكام والإتقان.

وتقوم هذه الدلالة على مقدمتين معلومتين بالضرورة، تتعلق إحداهما بالإدراك الحسي الضروري لما يظهر من الإحكام والإتقان في المخلوقات، والثانية أن ذلك لا يمكن أن يكون اتفاقياً من غير خالق ولا لأمر يعود إلى طبيعة المخلوقات، بل لا بد أن يكون هو مقتضى خلق الله للمخلوقات وفق علمه وحكمته.

وإذا كانت المقدمات الضرورية هي أساس الاستدلال ـ ولذا لا يكون الاستدلال عليها ممكناً ـ فإن الاستدلال بالإحكام والإتقان على وجود الله تعالى إنما يكون بالكشف عن وجه الضرورة في هاتين المقدمتين، بحيث إذا حصل التصور لوجه دلالتهما لزم التسليم بوجود الله تعالى تسليماً ضرورياً.

ومع أن الإحكام والإتقان في المخلوقات هو مقتضى الإدراك الحسي

الضروري فقد وردت آيات كثيرة تبين بعض مظاهر الإحكام في المخلوقات بأوجه مختلفة، وما يقتضيه ذلك من الدلالة على الخالق، ولزوم أن يكون وجود تلك المظاهر المختلفة هو مقتضى علم الله وحكمته.

والمقصود هنا بيان الأوجه الدالة على الإحكام والإتقان في المخلوقات، وما يقتضيه ذلك من الدلالة على وجود الله تعالى، مع الاكتفاء بدلالة النصوص على هذا الأصل تحقيقاً لما سبق تقريره من كفاية النصوص الشرعية في الدلالة على مسائل الاعتقاد.

ومن أوجه هذه الدلالة أن الله تعالى قد خلق كل شيء بتقدير محدد وهيئة مخصوصة، بحيث يتحقق فيها الانتظام وينتفي الاضطراب والتناقض، فلكل شيء من المخلوقات على كثرتها خواص ذاتية تميزه عن جميع المخلوقات، وكما أن تلك الخواص هي أساس تميز الأشياء فإنها كذلك أساس ما بين الأشياء من السببية، فمن أنكر تلك الخواص فقد ألغى السببية، ومن أنكر السببية لم يمكنه إثبات ما للأشياء من خواص. فتقدير الله للمخلوقات يقتضي أن تنتظم أمورها وفق سببية مطردة وقوانين محكمة لا تتخلف إلا بإرادة الله تعالى كما في المعجزات الخارقة للسنن، وأما الأصل في المخلوقات فهو جريانها على تقدير الله تعالى وتسويته لها.

وهذا التقدير هو المقصود في قول الله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، يقول الإمام الطبري: (يقول: فسوى كل ما خلق، وهيأه لما يصلح له، فلا خلل فيه ولا تفاوت)[1].

وقال الشوكاني: (أي: قدّر كل شيء مما خلق بحكمته على ما أراد، وهيأه لما يصلح له)[2].

ومما جاء في هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾

---

(١) جامع البيان، للطبري (١٨/ ١٨٠).
(٢) فتح القدير، للشوكاني (٤/ ٦١). وانظر: أضواء البيان، للشنقيطي (٦/ ٢٦٧ ـ ٢٦٨).

[الرعد: ٨]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ﴾ [المؤمنون: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ﴾ [الشورى: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [يس: ٣٧ ـ ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: ٣]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة: ٧]، وقوله تعالى: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨].

وجميع هذه الآيات تدل على أن الانتظام في المخلوقات هو مقتضى تقدير الله وتسويته لها، وأنه لا يمكن أن يتحقق الانتظام في المخلوقات من غير مدبر، كما لا يمكن أن يكون هو مقتضى طبائع الأشياء في ذاتها دون أن يكون لها خالق، وهذا يقتضي بالضرورة وجود الخالق سبحانه وتعالى.

* * *

ومن أوجه هذه الدلالة هداية الله جميع المخلوقات لما خلقت له من غايات هي مقتضى حكمته تعالى. وهذه الهداية لا تختص بالمخلوقات التي لها إرادة كالإنسان والحيوان، وإنما هي عامة لكل مخلوق، كما قال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام في محاورته لفرعون: ﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]، وهذا أيضاً هو مقتضى قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴿٣﴾﴾ [الأعلى: ٢ ـ ٣]، فالتسوية هي مقتضى الخلق على أكمل وجه، والهداية هي مقتضى التقدير على أكمل وجه، وذلك بالنظر إلى الغاية التي خلق الله المخلوقات لها؛ (لأن جميع المخلوقات خلقت لغاية مقصودة بها، فلا بد أن تهدى إلى تلك الغاية التي خلقت لها، فلا تتم مصلحتها وما أريدت له إلا بهدايتها لغاياتها)[1].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٦/ ١٣٠).

وفي بيان معنى قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾ [الأعلى: ٢ ـ ٣]، يقول سيد قطب: (الذي خلق كل شيء فسواه فأكمل صنعته وبلغ به غاية الكمال الذي يناسبه، والذي قدر لكل مخلوق وظيفته وغايته فهداه إلى ما خلقه لأجله، وألهمه غاية وجوده، وقدر له ما يصلحه مدة بقائه وهداه إليه أيضاً.

وهذه الحقيقة الكبرى ماثلة في كل شيء في هذا الوجود، يشهد بها كل شيء في رحاب الوجود، من الكبير إلى الصغير، ومن الجليل إلى الحقير، كل شيء مسوى في صنعته، كامل في خلقته، معد لأداء وظيفته، مقدر له غاية وجوده، وهو ميسر لتحقيق هذه الغاية من أيسر طريق، وجميع الأشياء مجتمعة كاملة التناسق، ميسرة لكي تؤدي في تجمعها دورها الجماعي، مثلما هي ميسرة فرادى لكي تؤدي دورها الفردي.

الذرة بمفردها كاملة التناسق بين كهاربها وبروتوناتها وإلكتروناتها، شأنها شأن المجموعة الشمسية في تناسق شمسها وكواكبها وتوابعها، وهي تعرف طريقها وتؤدي مثلها وظيفتها.

والخلية الحية المفردة كاملة الخلقة والاستعداد لإداء وظيفتها كلها، شأنها شأن أرقى الخلائق الحية المركبة المعقدة.

. . . هذه الحقيقة يدركها القلب البشري جملة حين يتلقى إيقاعات الوجود، وحين يتدبر الأشياء في رحابه بحس مفتوح، وهذا الإدراك الإلهامي لا يستعصي على أي إنسان في أية بيئة، وعلى أية درجة من درجات العلم الكسبي. . . . وهناك من رصيد الملاحظة والدراسة ما يشير إلى طرف من تلك الحقيقة الشاملة لكل ما في الوجود.

يقول العالم «كريس موريسون» رئيس أكاديمية العلوم بنيويورك في كتابه: «الإنسان لا يقوم وحده»:

«إن الطيور لها غريزة العودة إلى الوطن، فعصفور الهزاز الذي عشش

ببابك يهاجر جنوباً في الخريف، ولكنه يعود إلى عشه في الربيع التالي، وفي شهر سبتمبر تطير أسراب من معظم طيورنا إلى الجنوب، وقد تقطع في الغالب نحو ألف ميل... ولكنها لا تضل طريقها.

... وأنت إذا تركت حصانك العجوز وحده، فإنه يلزم الطريق مهما اشتدت ظلمة الليل، وهو يقدر أن يرى وهو في غير وضوح،... والبومة تستطيع أن تبصر الفأر الدافئ اللطيف وهو يجري على العشب البارد مهما تكن ظلمة الليل.

... وسمك السلمون الصغير يمضي سنوات في البحر، ثم يعود إلى نهره الخاص به، والأكثر من ذلك أنه يصعد إلى جانب النهر الذي يصب عنده النهير الذي ولد فيه، فما الذي جعل السمك يرجع إلى مكان مولده بهذا التحديد؟

... وهناك لغز أصعب من ذلك يتطلب الحل، وهو الخاص بثعابين الماء التي تسلك عكس ذلك المسلك، فإن تلك المخلوقات العجيبة متى اكتمل نموها هاجرت من مختلف البرك والأنهار، وإذا كانت في أوروبا قطعت آلاف الأميال في المحيط قاصدة كلها إلى الأعماق السحيقة جنوبي برمودا، وهناك تبيض وتموت أما صغارها تلك التي لا تملك وسيلة لتعرف بها أي شيء سوى أنها في مياه قفرة فإنها تعود أدراجها وتجد طريقها إلى الشاطئ الذي جاءت منه أمهاتها، ومن ثم إلى كل نهر أو بحيرة أو بركة صغيرة،... حتى إذا اكتمل نموها دفعها قانون خفي إلى الرجوع حيث كانت بعد أن تتم المرحلة كلها، فمن أين ينشأ الحافز الذي يوجهها لذلك؟ لم يحدث قط أن صيد ثعبان ماء أمريكي في المياه الأوروبية أو صيد ثعبان ماء أوروبي في المياه الأمريكية)[١].

(١) في ظلال القرآن: سيد قطب (٦/ ٣٨٨٣ ـ ٣٨٨٨). وانظر أيضاً: شفاء العليل، لابن القيم (١/ ١٨١ ـ ٢١٠).

والنظر في عجائب المخلوقات وما هديت إليه أمر يفوق الوصف والتصور مع أن العلم لم يكشف عنها إلا الشيء اليسير.

وحاصل هذا الوجه في الدلالة على وجود الله تعالى أنه لا يمكن أن تتحقق الهداية للمخلوقات دون أن يقتضي ذلك إثبات العلم والحكمة لمن جعلها كذلك، فلا بد أن يكون الله هو الذي خلقها وهداها تلك الهداية، إذ لا يمكن أن تكون تلك الهداية هي مقتضى طبائع الأشياء في ذاتها، لما علم بالضرورة من أن ما عليه المخلوق من الهداية يقتضي أن يكون مخلوقاً لغاية محددة، وذلك لا يمكن أن يكون ذاتياً. فلزم مما سبق أن إثبات وجود الله تعالى هو حقيقة ضرورية يدركها الإنسان بمجرد إدراكه لشيء من مظاهر هداية المخلوقات لما خلقت له.

* * *

ومن أوجه هذه الدلالة ما يسميه ابن رشد دليل العناية. وحاصل ما قاله في ذلك: (أن الإنسان إذا نظر إلى شيء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما وقدر ما ووضع ما موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس، والغاية المطلوبة، حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة، علم على القطع أن لذلك الشيء صانعاً صنعه، ولذلك وافق شكله وقدره ووضعه تلك المنفعة، وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق.

... وكذلك الأمر في العالم كله، فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة، وسبب الليل والنهار وسبب الأمطار والمياه والرياح، وسبب عمارة أجزاء الأرض، ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنباتات، وكون الأرض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية، وكذلك الماء موافقاً للحيوانات المائية، والهواء موافقاً للحيوانات الطائرة، وأنه لو اختل

شيء من هذه الخلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي ها هنا، علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات بالاتفاق، بل ذلك من قاصد قصده، ومريد أراده، وهو الله عز وجل.

. . . فأما أن هذا النوع من الدليل قطعي، وأنه بسيط فظاهر من هذا الذي كتبناه، وذلك أن مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع:

أحدهما: أن العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان، ولوجود جميع الموجودات التي ها هنا.

والأصل الثاني: أن كل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد ومسدداً نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة.

فينتج عن هذين الأصلين بالطبع أن العالم مصنوع وأن له صانعاً)[١].

وما ذكره ابن رشد في هذا الوجه هو دليل ضروري على وجود الله تعالى وقد ورد في كتاب الله تعالى ما يدل عليه ويقتضيه، وذلك أن الله قد ذكر كثيراً نعمه على خلقه، وأنها إنما خلقت لأجلهم مما يقتضي الدلالة على الله تعالى، واستحقاقه وحده للعبادة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ﴿٦﴾ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا ﴿١٦﴾﴾ [النبأ: ٦ ـ ١٦]، وقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام في دعوته لقومه: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾ وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ﴿١٨﴾ وَٱللَّهُ جَعَلَ

(١) الكشف عن مناهج الأدلة: ابن رشد (ص١٠٩ ـ ١١٠).

لَكُمُ ٱلْأَرْضَ بِسَاطًا ﴿١٩﴾ لِّتَسْلُكُواْ مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا ﴿٢٠﴾﴾ [نوح: ١٥ ـ ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢١ ـ ٢٢].

والآيات في هذا المعنى كثيرة، والمقصود هنا ذكر ما يدل على وجه دلالة إنعام الله على عباده بأنواع النعم، وموافقة ذلك لهم وللمخلوقات معهم تمام الموافقة، وأن ذلك لا يمكن أن يكون من غير موجد أو يكون هو مقتضى طبائع الأشياء، بل يدل بالضرورة على وجود الله تعالى.

ومما تقدم من الأوجه على دلالة الإحكام والإتقان في المخلوقات يعلم أن هذا الدليل يقتضي الدلالة على وجود الله تعالى بالضرورة، مع وضوحه وكونه معلوماً لكل أحد، بخلاف ما سلكه المتكلمون من الاستدلال بدليل الحدوث، مع ما فيه من القضايا الباطلة والمقدمات الخفية، وما يلزم عن ذلك من التناقض والاضطراب على ما تقدم بيانه.

بطلان الاستدلال بالتصور المحض على وجود الله تعالى.

إذا تقرر وجه الاستدلال على وجود الله تعالى، وأنه إنما يكون بدلالة مخلوقاته عليه، إما من جهة وجود المخلوق بعد عدمه، وإما من جهة ما يتضمنه خلقه من الإحكام والإتقان، فقد ذهب بعض الفلاسفة في الاستدلال على وجود الله تعالى إلى طريقة مخالفة لذلك، وهي الاستدلال على وجود الله تعالى بمجرد الاستناد إلى التصور العقلي المحض، دون النظر في دلالة مخلوقاته عليه.

وللاستدلال بالتصور المحض على وجود الله تعالى صورتان في الفكر الفلسفي.

إحداهما: الاستدلال بالوجود المطلق من حيث تضمنه للوجود الواجب.

والثانية: الاستدلال بالكمال المطلق على وجود الله من جهة تضمن الكمال المطلق للوجود.

* * *

فأما الاستدلال على وجود الله تعالى بالتصور المطلق للوجود فهو الذي سلكه الفارابي وابن سينا، حيث جعلا نفس تصور الوجود دليلاً على وجود الله تعالى، من حيث أن الوجود المطلق إما واجب وإما ممكن، وأن تصور الممكن يستلزم تصور الواجب، فيلزم تصور واجب الوجود، فيكون ذلك دليلاً على إثباته.

يقول الفارابي في ذلك: (لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لا بد من موجود بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات)[١].

ويقول ابن سينا: (تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف؛ أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود)[٢].

لكن هذا الدليل لا يقتضي الدلالة على وجود الله؛ لأن الوجود الذي جعلوه أصل استدلالهم تصور مطلق لا يمكن تعينه من حيث هو وجود، وإنما يتعين إذا كان صفة لموجود واجب أو ممكن.

---

(١) فصوص الحكم: الفارابي (ص١٣٩).
(٢) الإشارات والشبهات، لابن سينا (٣/ ٥٤).

ولا شك أن كل أحد يعلم أن الوجود إما أن يكون لواجب أو ممكن، لكنه لا يلزم من ذلك إثبات واجب الوجود من حيث هو متعين في الخارج، وإذا لم يكن ذلك ممكناً لم يكن هذا دليلاً على وجود الله تعالى؛ لأنه لا بد أن تتضمن الدلالة على وجود الله الدلالة على تعينه لا على مجرد تصور وجوب وجوده.

وكما يقول الإمام ابن تيمية فإن (حقيقة قول هؤلاء نفي الوجود الواجب المباين للوجود الممكن، ونفي وجود الخالق المباين للمخلوقات، ونفي وجود القديم المباين للمحدثات)[١]، وإن غاية ما يدل عليه قولهم هو: (إثبات وجود واجب، وهذا لم ينازع فيه أحد من العقلاء المعتبرين، ولا هو من المطالب العالية، ولا فيه إثبات الخالق، ولا إثبات واجب أبدع السمٰوات والأرض... وإنما فيه أن الوجود واجب، وهذا يسلمه منكرو الصانع؛ كفرعون والدهرية المحضة من الفلاسفة والقرامطة ونحوهم، ويقولون: إن هذا الوجود واجب بنفسه)[٢].

وهذه الطريقة التي سلكها الفارابي وابن سينا ليست نفس طريقة المتكلمين في الاستدلال على وجود الله بطريق إمكان الحوادث؛ لأن الإمكان عند المتكلمين يقتضي الحدوث الزماني، بينما يفرق الفارابي وابن سينا بين الإمكان والحدوث الزماني، وينفون أن يكون وجود الممكن مسبوقاً بعدم، ويجعلون إمكانه هو مجرد افتقاره إلى واجب الوجود افتقار المعلول إلى العلة لا افتقار المفعول إلى فاعل، ولهذا يلتزمون القول بقدم العالم على ما تقدم بيانه.

* * *

وأما الاستدلال على وجود الله تعالى بالتصور للكمال المطلق فهو

(١) الصفدية، لابن تيمية (٢/ ١٩).
(٢) شرح الأصفهانية، لابن تيمية (ص١٥).

الذي سلكه القديس «أنسلم». وحاصل ما قاله في ذلك: أن (الإنسان حين يقال له: «الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه» فإنه يفهم معنى هذه العبارة ويعقلها... فإذا نظرنا إلى الفكرة التي في ذهننا عن الكائن الذي لا يمكن أن نتصور أكمل منه وجدنا أننا إذا قصرنا وجوده على الذهن فحسب، لكان هذا الكائن أقل كمالاً من كائن آخر موجود في الذهن وفي الواقع الخارجي معاً وسيكون معنى هذا وجود كائن أكمل من أكمل كائن يمكن تصوره، هذا خلف، إذن فالكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه لا بد أن يوجد في الواقع الخارجي أيضاً، وهذه الفكرة التي لدينا عن أكمل كائن يمكن تصوره هي إذن حقيقة مطابقة لموجود حقيقي هو الله، وبهذا نثبت أن الله موجود)[١].

ولا بد من التأكيد ابتداء أن هذا الدليل الذي قال به «أنسلم» ليس نفس الدليل الوجودي الذي استدل به «ديكارت» على وجود الله تعالى؛ لأن «ديكارت» يصرح أنه لم يستدل بالكمال المطلق لله من حيث هو قضية استدلاليه، وإنما من حيث هو حقيقة فطرية لا يمكن إنكارها، فما قاله «ديكارت» حق يجب التسليم به، بخلاف ما ادعاه «أنسلم» في هذا الاستدلال فإنه مجرد مصادرة لا دليل عليها، والذين نقدوا الدليل الوجودي عند «ديكارت» لم يتبينوا هذا الفرق الأساسي بين الدليلين، مع أن استدلال «ديكارت» مبني على أساس ضروري، بينما استدلال «أنسلم» مبني على مصادرة[٢].

ويمكن إيجاز استدلال «أنسلم» في أنه أثبت أولاً أن الكمال المطلق متصور، وأنه يجب أن يوجد من يوصف بالكمال المطلق؛ لأن عدم وجوده

---

(١) موسوعة الفلسفة: د. عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٢٣٥ ـ ٢٣٦).

(٢) انظر ما سبق في بيان: وجه استدلال ديكارت على وجود الله تعالى ضمن فصل (فطرية معرفة الله وتوحيده) من الباب الثاني.

يقتضي أنه إذا وجد كائن متصف بالكمال المطلق فإنه سيكون أكمل ممن تصور الذهن كماله مع عدم وجوده، فلا بد أن يكون تصور الكامل المطلق متضمناً لوجوده في الواقع.

ومكمن الخطأ في هذا الاستدلال أنه جعل تصور الكامل المطلق أساساً لإثبات وجوده الواقعي، فرتب الوجود الواقعي على مجرد الوجود الذهني من غير دليل، ويلزمه بناء على ذلك أن كل ما تصوره الإنسان فلا بد أن يكون موجوداً كما تصوره، لكن هذا اللازم معلوم البطلان بالضرورة، إذ ليس كل ما تصوره الذهن يجب أن يكون متحققاً في الخارج.

وقد رد عليه أحد المعاصرين له وهو الراهب «جونيلون» واحتج عليه بهذه الحجة، وألزمه أن توجد جزر سعيدة في وسط المحيط حافلة بجميع أنواع النعيم لمجرد أن إنساناً تصور وجودها. وكان رده على ذلك بأن (الانتقال من الوجود في الفكر إلى الوجود في الواقع ممكن، بل ضروري في حالة واحدة هي حالة الموجود الذي لا يتصور أعظم منه)(١).

وهذا الرد يكشف عن ضعف حجة «أنسلم» وأنه لا يمكن أن يستدل على قوله إلا بمجرد المصادرة، بحيث تكون دعواه هي الدليل على قوله. ولو أنه قال كما قال «ديكارت»: إن تصور الكامل الكمال المطلق ضروري؛ لأنه فطري وأنه لذلك يجب أن يتضمن الدلالة على وجوده لكان مصيباً، ولكنه عكس الاستدلال، حيث زعم أن وجود الله ضروري لأن العقل يمكن أن يتصور معنى الكامل المطلق.

ومع أن مصطفى صبري قد ظن خطأ أن هذا الدليل هو نفس دليل «ديكارت» على وجود الله إلا أنه أصاب في نقده على الوجه الذي ذهب

---

(١) تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط: يوسف كرم (ص٨٨).

إليه «أنسلم» حيث يقول: (إن استخراج البرهان على وجود الله من تصور القائلين به على أنه جامع لكل كمال ـ ومنه الوجود طبعاً ـ توهم محض، من نوع المصادرة على المطلوب؛ لأن إثبات وجود الله يتوقف على كونه جامعاً لكل كمال، في حين أن الحكم بكونه جامعاً كل كمال يتوقف على كونه موجوداً بناء على القاعدة المنطقية القائلة بأن صدق القضية الموجبة مشروط بوجود موضوعها، فيتوقف إثبات وجود الله على كونه موجوداً، وهو الدور والمصادرة على المطلوب)[١].

ومما تقدم يظهر أن الاستدلال على وجود الله تعالى إنما يقوم على دلالة مخلوقاته عليه، وأن ذلك يقتضي الدلالة الضرورية على وجوده، دون الاستناد في ذلك إلى دلالة الحدوث التي ذهب إليها المتكلمون، ودون الاستناد إلى مجرد التصور المحض الذي ذهب إليه الفلاسفة.

---

(١) موقف العقل: مصطفى صبري (٢/ ٢٢٦).

(٢)
دلالة العقل على وحدانية الله تعالى

المقصود بوحدانية الله تعالى إثبات أنه واحد لا شريك له، وهذا يستلزم أن يكون هو المتفرد بالخلق والملك والتدبير لجميع المخلوقات، وهذا أخص من عموم إثبات الكمال المطلق له سبحانه، الذي هو أحديته تعالى في أسمائه وصفاته وأفعاله، بمعنى تفرده بالكمال المطلق في ذلك، فالأحدية على هذا أعم من الوحدانية.

والأساس العقلي في الاستدلال على وحدانية الله تعالى هو النظر في انتظام المخلوقات وفق سنن ثابتة مطردة، وأن المدبر لها لا بد أن يكون واحداً، لعدم إمكان تعدد الآلهة المدبرة للعالم مع تحقق الانتظام في المخلوقات؛ لأنه يلزم من تعدد الأرباب اختلاف إراداتهم في تدبير المخلوقات، وهذا يستلزم فساد المخلوقات وعدم انتظامها، لكنها منتظمة ليس فيها فساد من هذا الوجه، فدل هذا على أن المدبر لها لا بد أن يكون واحداً وهو الله تعالى.

ولا يمكن القول بإمكان تعدد الآلهة مع اتفاق إراداتهم بحيث لا يحصل الاضطراب في نظام المخلوقات، لامتناع وجود مقدور بقدرتين لكل منهما تمام التأثير في وجوده، وانتقاله من العدم إلى الوجود، بل لا يكون

ذلك إلا بقدرة مستقلة، فلا يكون للقدرة الأخرى أي أثر في وجود المقدور.

وعلى هذا فإما أن يتحقق الانتظام في المخلوقات من جهة أن أحد الأرباب يفعل في وقت دون وقت، أو في بعض المخلوقات دون بعضها. لكن هذا يتناقض مع ضرورة أن يكون الرب الحق مدبراً لجميع المخلوقات وفي جميع الأحوال، فلزم على كل حال أن يكون الرب المدبر للمخلوقات واحداً[(١)].

وهذا الدليل العقلي على وحدانية الله تعالى هو الذي يسميه المتكلمون دليل التمانع، وهو في أصله صحيح، بل هو مقتضى الضرورة العقلية، وإن كان قد يعرض لهم الخطأ في بعض تفاصيله.

والمقصود هنا بيان دلالة النصوص على هذا الدليل واستيفائها له، دون الخوض مع المتكلمين فيما ذكروه من الاحتمالات والفروض الخارجة عن ذلك.

* * *

ومن النصوص الدالة على هذا الأصل قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون: ٩١].

فقد دلت هذه الآية على نفي الولد عن الله تعالى، كما دلت على نفي أن يكون معه إله آخر، والدليل العقلي على ذلك أنه لو كان مع الله إله آخر لذهب كل إله بما خلق، وانفرد عن الآخر بمخلوقاته، كما يلزم أن يعلو كل منهما على الآخر.

---

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز (١/ ٢٨)؛ ومنهاج السنة، لابن تيمية (٣/ ٣١٥ ـ ٣٢٩)؛ والمغني، للقاضي عبد الجبار (٤/ ٢٧٥)؛ وغاية المرام، للآمدي (ص١٥١ ـ ١٥٢).

يقول الإمام ابن جرير في معنى الآية (يقول: إذن لاعتزل كل إله منهم بما خلق من شيء فانفرد به، ولتغالبوا فلعلا بعضهم على بعض، وغلب القوي منهم الضعيف؛ لأن القوي لا يرضى أن يعلوه ضعيف، والضعيف لا يصلح أن يكون إلٰهاً، فسبحان الله ما أبلغها من حجة وأوجزها لمن عقل وتدبر)[١].

واللازمان المذكوران في الآية محالان.

فأما اللازم الأول وهو أن ينفرد كل إله بمخلوقاته عن الآخر فمحال لتناقضه مع عموم الربوبية، وأن تكون جميع المخلوقات في ملك الله وتدبيره؛ لأن انفراد كل إله بما خلق يستلزم ألا يكون لكل منهما تأثير في وجود مخلوقات غيره، كما لا تكون داخلة في ملكه ولا أثر لقدرته في تدبيرها، وهذا يستلزم عجز كل منهما وانتفاء أن يكون رباً، لأن الرب الحق هو الخالق المالك المدبر لجميع المخلوقات.

وأما اللازم الثاني لوجود إله مع الله فهو أن يعلو كل منهما على الآخر لأن الرب الحق هو الخالق المالك المدبر لكل ما عداه، فلا يمكن وجود رب غيره لا يكون داخلاً في ملكه وتدبيره، فإذا فرض أن لكل منهما صفة الربوبية فلا بد أن يطلب كل منهما العلو على الآخر، بحيث يكون الملك كله لأحدهما دون الآخر.

لكن إذا علم انتفاء هذين اللازمين، وأنه لا يمكن انقسام المخلوقات على أكثر من إله، لأن المخلوقات منتظمة، ومقتضى انتظامها وكونها على سنن ثابتة مطردة أن يكون مدبرها واحداً، فلا يمكن أن يوجد رب يغالب الله على ملكه، وإلا فسدت المخلوقات واختل نظامها.

---

(١) جامع البيان، لابن جرير (١٠/ ٤٩).

ومن النصوص المتضمنة للدلالة العقلية على وحدانية الله قول الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

ومعنى الآية أنه لو كان مع الله آلهة أخرى يدبرون المخلوقات لاختل نظامها وفسدت، وسبب فسادها ما يكون بين تلك الآلهة من طلب العلو ونفوذ الإرادة على الغير، فلما امتنع الفساد علم أن المدبر للمخلوقات واحد؛ لأن انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم، فيكون انتظام المخلوقات على سنن ثابتة دليلاً على وحدانية الله تعالى.

يبين ذلك أن (لو) حرف امتناع لامتناع، فامتناع جواب الشرط الذي هو الفساد في المخلوقات مترتب على امتناع شرطه وهو تعدد الآلهة، وهذا لا ينافي ما ذهب بعض علماء العربية كابن هشام(١) من أن جواب (لو) إنما يمتنع إذا لم يكن لامتناعه سبب غير شرطها؛ لأن الفساد المذكور في الآية إنما يتحقق بفرض تعدد الآلهة، فلا يدخل فيه ما يحصل من التغير في أحوال المخلوقات يوم القيامة، لأن ذلك إنما يكون بإرادة الله تعالى، لا نتيجة لتعارض الإرادات الذي هو مقتضى دلالة الآية.

وقد فسر الآية بهذا التفسير كثير من العلماء، حيث بينوا أن المراد بالفساد في الآية اختلال نظام المخلوقات، وأن المقصود بها الاستدلال على وحدانية الله تعالى.

يقول الإمام البغوي في معنى قوله تعالى: ﴿لَفَسَدَتَا﴾: (لخربتا وهلك من فيهما بوجود التمانع بين الآلهة؛ لأن كل أمر صدر عن اثنين فأكثر لم يجر على النظام)(٢).

ويقول الإمام ابن كثير في ذلك: ﴿لَفَسَدَتَا﴾؛ كقوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ

---

(١) انظر: أوضح المسالك، لابن هشام (٣/ ٢٠٣).

(٢) معالم التنزيل، للبغوي (٣/ ٢٤١).

ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون: ٩١][(١)].

ويقول الإمام الشوكاني في معنى الآية: (أي: لو كان في السمٰوات والأرض آلهة معبودون غير الله لفسدتا؛ أي: لبطلتا يعني: السمٰوات والأرض بما فيهما من المخلوقات... ووجه الفساد أن كون مع الله إلهاً آخر يستلزم أن يكون كل واحد منهما قادراً على الاستبداد بالتصرف، فيقع عند ذلك التنازع والاختلاف ويحدث بسببه الفساد)[(٢)].

وفي تفسير الآية يقول الشيخ السعدي: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ﴾ أي: في السمٰوات والأرض ﴿ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ في ذاتهما وفسد من فيهما من المخلوقات.

وبيان ذلك: أن العالم العلوي والسفلي على ما يرى في أكمل ما يكون من الصلاح والانتظام الذي ما فيه خلل ولا عيب ولا ممانعة ولا معارضة، فدل ذلك على أن مدبره واحد، وربه واحد، وإلهه واحد، فلو كان له مدبران وربان أو أكثر من ذلك لاختل نظامه وتقوضت أركانه، فإنهما يتمانعان ويتعارضان، وإذا أراد أحدهما تدبير شيء وأراد الآخر عدمه فإنه محال وجود مرادهما معاً، ووجود مراد أحدهما دون الآخر يدل على عجز الآخر وعدم اقتداره، واتفاقهما على مراد واحد في جميع الأمور غير ممكن.

فإذاً يتعين أن القاهر الذي يوجد مراده وحده من غير ممانع ولا مدافع هو الله الواحد القهار)[(٣)].

---

(١) تفسير ابن كثير (٣/ ١٧٦).
(٢) فتح القدير، للشوكاني (٣/ ٤٠٢).
(٣) تفسير السعدي (٥/ ٢٢٠ ـ ٢٢١).

ومع كل ما سبق في معنى الآية فقد ذهب بعض العلماء إلى أن الآية إنما تدل على توحيد العبادة، وإن كانت قد تدل على وحدانية الله تعالى من جهة التضمن، لكن ليس المقصود بها الاستدلال على الوحدانية.

ومعنى الآية عندهم أنه لو كان في السمٰوات والأرض آلهة تعبد من دون الله لحصل الفساد فيهما من جهة ما يكون من الشرك بعبادة غير الله تعالى، وعلى هذا لا يكون المراد بالفساد في الآية اختلال نظام المخلوقات، وإنما هو الفساد المعنوي المناقض للصلاح المتعلق بأحوال الناس.

يقول الإمام ابن تيمية في ذلك: (في هذه الآية بيان امتناع الألوهية من جهة الفساد الناشئ عن عبادة ما سوى الله تعالى؛ لأنه لا صلاح للخلق إلا بالمعبود المراد لذاته من جهة غاية أفعالهم ونهاية حركاتهم، وما سوى الله لا يصلح، فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة)[1].

ومما استدل به أصحاب هذا القول على أن الآية في تقرير توحيد الألوهية لا في تقرير وحدانية الله تعالى أن الله تعالى قال ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ﴾ ولم يقل أرباب، والإله هو المعبود بحق فلا تكون الآية دليلاً على الوحدانية.

يقول شارح الطحاوية في ذلك: (وقد ظن طوائف أن هذا دليل التمانع... وغفلوا عن مضمون الآية، فإنه سبحانه أخبر أنه لو كان فيها آلهة غيره ولم يقل أرباب)[2].

لكن هذا لا دلالة فيه على ما قالوا؛ لأن بين معنى الإله والرب تلازم ضروري، من جهة أن الإله الذي هو بمعنى المعبود بحق يتضمن معنى الرب؛ لأن استحقاق الإله للعبادة إنما يستند إلى تفرده بالربوبية، كما أن الرب يستلزم معنى الإله؛ لأن الرب الحق لا بد أن يكون هو المعبود، فإذا

(١) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٣/ ٣٣٤ ـ ٣٣٥).
(٢) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز (١/ ٤٠).

أفرد كل منهما دل على الآخر، وإذا اجتمعا كان لكل منهما معنى يخصه.

ومما استدلوا به أيضاً أن الله (لم يقل: لو كان فيهما إلهان، بل المقدر آلهة غير الإله المعلوم أنه إله، فإنه لم ينازع أحد في أن الله حق، وإنما نازعوا هل يتخذ غيره إلهاً مع كونه مملوكاً له)[1].

لكن الإقرار بالله تعالى وأنه حق لا يستلزم أن يكون النزاع في مجرد عبادة غيره معه، بل قد حصل النزاع أيضاً في إمكان وجود رب أو أرباب معه، وهذا أمر معلوم، كما قد حصل ذلك من الثنوية القائلين بوجود خالقين أزليين والمانوية وهم فرقة منهم، وطوائف كثيرة قالت بالتعدد. والمقصود هنا أن النزاع في الوحدانية قد حصل وإن لم يكن مأثوراً عن المشركين الذين أنزل عليهم القرآن.

ثم إن دليل التمانع لا يختص بالاستدلال على نفي وجود خالقين اثنين، وإنما يدل على نفي التعدد مطلقاً سواء كان ذلك بنفي وجود خالقين أو أكثر، فالمقدر في الآية وجود آلهة مع الله تشاركه في الربوبية، وهذا يستلزم بالضرورة بطلان استحقاق معبودات المشركين للعبادة؛ لأن استحقاقها للعبادة لا بد أن يستند إلى أن لها خاصية الربوبية، فإذا بطل وجود أرباب مع الله، وأنه تعالى هو المتفرد بالربوبية، لزم أن يكون هو المستحق للعبادة وحده، فتكون الآية دليلاً على الوحدانية، لكنها مع ذلك تستلزم الدلالة على توحيد العبادة.

ومما استدل به أصحاب هذا القول أن الفساد المذكور في الآية لا يمكن أن يراد به نفي التعدد في الأرباب؛ لأن ذلك يستلزم أن لا توجد المخلوقات لحصول التمانع في ذلك، وإذا كان الفساد في الآية إنما هو في السمٰوات والأرض بعد وجودهما لم يكن متعلقاً بالتمانع بين الخالقين، ولا باختلال نظام المخلوقات وإنما يكون فساداً يتعلق بأحوال أهلهما.

---

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٩/ ٣٦٩).

وفي ذلك يقول الإمام ابن تيمية: (هذه الآية ليس المقصود بها ما يقوله من يقوله من أهل الكلام من ذكر دليل التمانع الدال على وحدانية الرب تعالى، فإن التمانع يمنع وجود المفعول، لا يوجب فساده بعد وجوده)[(١)].

والحقيقة أن تعدد الخالقين وحصول التمانع بينهم يستلزم عدم وجود المخلوقات أصلاً؛ لأن الرب الحق هو المتصرف في جميع المخلوقات في حال خلقها وفي حال تدبيرها. لكن الاستدلال في هذه الآية هو من قبيل قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ﴾ [المؤمنون: ٩١] فتعدد الآلهة، وانفراد كل إله بما خلق، وعلو بعضهم على بعض كله مما لا يمكن ولم يقع. فالفساد المذكور في الآية وإن لم يكن ممكناً ولا واقعاً إلا أنه لا يلزم من ذلك أن يكون المقصود به عدم وجود السمٰوات والأرض، ولا خلاف في أن قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ﴾ الآية، إنما يدل على إثبات وحدانية الله تعالى مع عدم إمكان الفروض المذكورة فيها، فكذلك في هذه الآية تكون دالة على الوحدانية مع عدم إمكان وجود الفساد في المخلوقات من جهة اختلال نظامها، ففي كلتا الآيتين تعليق مستحيل على مستحيل، فكما دلت الآية الأولى على أنه لا يمكن أن ينفرد كل إله بما خلق عن الإله الآخر مع أن وجود تلك المخلوقات غير ممكن أصلاً مع تعدد الخالقين، فكذلك دلت هذه الآية على أن فساد السمٰوات والأرض باختلال نظامهما غير ممكن وإن كان وجودهما ممتنعاً أصلاً مع تعدد الخالقين.

وقد ذهب ابن رشد والرازي[(٢)] إلى القول بأن المقصود بالفساد في

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم، لابن تيمية (٢/ ٨٤٦). وانظر أيضاً: شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٤٠).

(٢) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة، لابن رشد (ص٧٦)؛ ومفاتيح الغيب، للرازي (٢٢/ ١٥١).

الآية عدم وجودهما أصلاً، لامتناع وجود أثر بين مؤثرين. لكنه يلزمهم في تفسير انفراد الأرباب بمخلوقاتها في قوله تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍ بِمَا خَلَقَ . . .﴾ ما التزموه من القول في معنى الفساد في هذه الآية، لامتناع وجود أثر بين مؤثرين في الحالين؛ لأنه لا يمكن وجود شيء من المخلوقات دون أن تكون متعلقة بقدرة الخالق الحق وإلا كان هذا قدحاً في عموم ربوبيته.

والحاصل أن هذه الآية دليل على وحدانية الله تعالى، وأنه المتفرد بتدبير المخلوقات، وأنه لو كان معه آلهة أخرى تدبر المخلوقات للزم أن يحصل فيها الفساد والاضطراب، فيكون انتظام المخلوقات وعدم اضطرابها دليلاً على وحدانية الله وتفرده بتدبيرها.

وهذا المعنى يستلزم بالضرورة أن يكون الله هو المستحق وحده للعبادة؛ لأنه إذا لم يكن للمعبودات من دونه شيء من التدبير بل هي مخلوقة مربوبة لله لم تكن مستحقة للعبادة، فكما أن الآية دليل على وحدانية الله تعالى وتفرده بالربوبية وتدبير المخلوقات، فهي أيضاً دليل على استحقاقه وحده للعبادة وبطلان عبادة غيره، وذلك من جهة دلالة الاستلزام[1].

* * *

ومن النصوص المتضمنة للدلالة العقلية على وحدانية الله قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْاْ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢].

ومعنى الآية: أنه لو كان مع الله آلهة يستحقون العبادة مع الله تعالى لابتغت تلك الآلهة طريقاً إلى مغالبة الله على ملكه وسلطانه، ووجه دلالة الآية على وحدانية الله تعالى: أن الإله الحق لا يكون داخلاً في ملك غيره

---

(١) أشار ابن تيمية إلى هذا المعنى في بعض ما كتب. وانظر: منهاج السنة (٣/ ٣٣٣ ـ ٣٣٤)، وذكر في مواضع أخرى أن الفساد المذكور في الآية ممتنع. وانظر: درء التعارض (١/ ٨١)؛ ومنهاج السنة (٣/ ٣١٤).

وتحت قهره وسلطانه، بل يكون له وحده الملك والسلطان والتدبير، والآلهة المزعومة التي يعبدها المشركون داخلة في ملك الله وتدبيره، ليس لها شيء من ملكه وسلطانه، والمشركون يقرون بذلك، لكنهم يدعون أنها مستحقة للعبادة وإن كانت مملوكة لله تعالى، فالآية وإن كانت دليلاً على وحدانية الله تعالى، وأنه المتفرد بالخلق والملك والتدبير لجميع المخلوقات، إلا أنها أيضاً دليل على لزوم أن يكون الله هو المعبود وحده؛ لأن استحقاق العبادة هو مقتضى الربوبية التي يختص بها الله تعالى.

والقول بأن المقصود بقوله تعالى: ﴿إِذًا لَّٱبْتَغَوْاْ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ هو ابتغاء السبيل إلى مغالبة الله على سلطانه هو المأثور عن ابن عباس وسعيد بن جبير رضي الله عنهم.

قال الإمام القرطبي: (قال ابن عباس رضي الله عنهما: لطلبوا مع الله منازعة وقتالاً كما يفعل ملوك الدنيا بعضهم ببعض، وقال سعيد بن جبير رضي الله عنه: المعنى: إذاً لطلبوا طريقاً إلى الوصول إليه ليزيلوا ملكه لأنهم شركاؤه)[١].

وهو المنقول عن الحسن البصري[٢]، وسفيان الثوري[٣]، وعليه أكثر المفسرين.

قال الإمام البغوي في معنى الآية أي: (بالمغالبة والقهر ليزيلوا ملكه؛ كفعل ملوك الدنيا بعضهم ببعض، وقيل معناه: لطلبوا إلى ذي العرش سبيلاً بالتقرب إليه. قال قتادة: لعرفوا الله بفضله وابتغوا ما يقربهم إليه. والأول أصح)[٤].

وقال الإمام الشوكاني: ﴿سَبِيلًا﴾ طريقاً للمغالبة والممانعة كما تفعل

(١) أحكام القرآن، للقرطبي (١٠/ ٢٦٦ ـ ٢٦٧).
(٢) انظر: زاد المسير، لابن الجوزي (٥/ ٣٨).
(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٦/ ١٢٢).
(٤) معالم التنزيل، للبغوي (٣/ ١١٦).

الملوك مع بعضهم البعض من المقاتلة والمصاولة، وقيل معناه: إذن لابتغت الآلهة إلى الله القربة والزلفة عنده لأنهم دونه،... والظاهر المعنى الأول)[١].

وذكر الشيخ الشنقيطي القولين في معنى الآية ورجح القول الأول فذكر: (أن معنى الآية الكريمة: لو كان مع الله آلهة أخرى كما يزعم الكفار لابتغوا أي: الآلهة المزعومة؛ أي: لطلبوا إلى ذي العرش سبيلا؛ أي: إلى مغالبته وإزالة ملكه. لأنهم إذاً يكونون شركاءه كما يفعل الملوك بعضهم مع بعض)[٢].

وأما القول الثاني وهو أن المقصود بقوله تعالى: ﴿إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ أي: أنهم يبتغون سبيلاً إلى الله بالتقرب إليه فقد ذهب إليه الإمام ابن جرير[٣]، وتابعه الإمام ابن كثير[٤]، ورجحه الإمام ابن تيمية[٥].

وعلى هذا القول تكون الآية دليلاً على التوحيد واختصاص الله بالعبادة؛ لأن معبودات المشركين إذا كانت هي تتقرب إلى الله تعالى وتبتغي السبيل إلى ذلك فأولى أن يصرف عبادها العبادة لله وحده. وإن كانت قد تدل على وحدانية الله تعالى من جهة التضمن، لكن ليس المقصود بها الاستدلال على الوحدانية.

يقول الإمام ابن كثير في ذلك: (لو كان الأمر كما تقولون وأن معه آلهة تعبد لتقرب إليه وتشفع لديه لكان أولئك المعبودون يعبدونه ويتقربون إليه ويبتغون إليه الوسيلة والقربة، فاعبدوه أنتم وحده كما يعبده من تدعونه

---

(١) فتح القدير، للشوكاني (٣/ ٢٣٠).
(٢) أضواء البيان، للشنقيطي (٣/ ٥٩٤).
(٣) جامع البيان، لابن جرير (٩/ ٩١).
(٤) تفسير ابن كثير (٣/ ٤٤).
(٥) منهاج السنة النبوية، لابن تيميه (٣/ ٣٠٤، ٣٣٤).

من دونه ولا حاجة إلى معبود يكون واسطة بينكم وبينه)[١].

واستدل من ذهب إلى هذا القول في معنى الآية بأن المشركين لم يكونوا يدَّعون لآلهتهم التي يعبدونها الشركة مع الله في الخلق والملك والتدبير، وإنما كانوا يشركون تلك الآلهة مع الله في العبادة وطلب الشفاعة منهم إلى الله تعالى[٢]، وقوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ﴾ إنما أريد به ذلك.

لكن الصحيح أنه لا تنافي بين معنى الآية على القول الأول وكونها دليلاً على وحدانية الله تعالى، وبين أن المشركين لم يكونوا يدَّعون وجود آلهة مع الله مشاركة له في الربوبية؛ لأن الآية سيقت مساق الاحتجاج على بطلان دعوى المشركين باستحقاق تلك الآلهة المزعومة للعبادة، وأن الدليل على بطلان عبادتها أنها لو كانت كما يقولون مستحقة للعبادة لابتغت سبيلاً إلى منازعة الله في ملكه؛ لأن الإله المعبود بحق لا يكون مربوباً مملوكاً لغيره كحال آلهتهم المزعومة، فهم وإن لم يدَّعوا استقلالها بالخلق والملك والتدبير إلا أنهم ادعوا استحقاقها للعبادة، لكن استحقاقها للعبادة متوقف على منازعتها لله في ملكه وسلطانه، وإذا علم بطلان ذلك وأنه مستحيل علم أيضاً أنها لا تستحق العبادة.

وفي بيان مستند الترجيح في ذلك يقول الشيخ الشنقيطي: (في الآية فرض المحال، والمحال المفروض الذي هو وجود آلهة مع الله مشاركة له لا يظهر معه أنها تتقرب إليه، بل تنازعه لو كانت موجودة، ولكنها معدومة مستحيلة الوجود)[٣].

والحاصل أن الآية وإن كانت دليلاً على استحقاق الله للعبادة إلا أن

---

(١) تفسير ابن كثير (٣/ ٤٢).
(٢) انظر: شرح الطحاوية، لابن أبي العز (١/ ٤١ ـ ٤٢).
(٣) أضواء البيان، للشنقيطي (٣/ ٥٩٤)؛ وانظر نفس المرجع (٧/ ٢٩٤).

ذلك مستند إلى وحدانية الله تعالى وكونه هو المتفرد بالربوبية، فتكون دلالتها على التوحيد لازمة لدلالتها على الوحدانية.

ومما استدل به أصحاب القول الثاني أن ابتغاء السبيل إلى الله تعالى أمر مرغب فيه كما في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ [المزمل: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿وَٱبْتَغُوٓا۟ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٣٥]، وقوله تعالى: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾ [الإسراء: ٥٧]، فيكون ابتغاء آلهة المشركين السبيل إلى الله تعالى من ذلك، بحيث تكون متقربة إلى الله تعالى لا منازعة له في ملكه[(١)].

لكنه لا دلالة في ذلك على ما ذكروه؛ لأن المقصود بالسبيل في قوله تعالى: ﴿لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾، إنما هو المعنى اللغوي الذي قد يكون ممدوحاً وقد يكون مذموماً بحسب الغاية منه، وكون السبيل في الآيات المذكورة مما يمدح لا يدل على أن كل سبيل كذلك، فالسياق هو الذي يحدد المراد به، ويبين هل يكون ممدوحاً أو مذموماً.

ومما سبق من بيان دلالة الآيات الثلاث، يتبين أن النصوص قد دلت على وحدانية الله تعالى أتم دلالة، وأنه وإن كان ما ذكره المتكلمون من الاستدلال على وحدانية الله تعالى بدليل التمانع صحيحاً في ذاته، إلا أنه لا بد في مسائل الاعتقاد من الالتزام بدلالة النقل على الأدلة العقلية لكونها هي الحجة على الناس وهي التي يجب عليهم أن يسلموا بها، بخلاف ما قد يُظن أنه دليل عقلي وليس في الشرع ما يدل عليه، فإنه ليس لأحد أن يلزم أحداً بمجرد ما يراه دليلاً عقلياً على شيء من أمور الدين.

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٦/ ١٢٤)؛ وشرح الطحاوية، لابن أبي العز (١/ ٤١ ـ ٤٢).

(٣)
دلالة العقل على صفات الله تعالى

صفات الله تعالى كلها توقيفية، فلا يصح إثبات صفة لله تعالى ما لم ترد بها النصوص. لكن من الصفات ما يمكن الاستدلال بالعقل على ثبوتها لله تعالى مع أن النصوص قد وردت بها، ومنها ما يتوقف العلم بها على الوحي بحيث لا يمكن إثباتها لو لم ترد بها النصوص.

وأساس التسليم بصفات الله تعالى أن تكون النصوص قد وردت بها سواء أمكن أن يستدل على ثبوتها لله بالعقل أم لا؛ لأن كل ما أخبر به النبي ﷺ عن الله تعالى لا بد أن يكون حقاً، فالنظر إنما يكون في ثبوت النص لا في إمكان أن يدل العقل على ما ثبت به النص؛ لأن كل ما ثبت به النص لا يمكن أن يعارض الدلالة العقلية، وإن كان قد يرد في النصوص ما لا يمكن الاستدلال على ثبوته بالعقل مع عدم ورود النص به، وعدم دلالة العقل على أمر لا يدل على عدمه في ذاته، بل قد يكون ثابتاً ولا يمكن العلم به إلا من طريق النقل.

وإذا قيل إن النقل قد يرد فيه ما لا يمكن الاستدلال على ثبوته بالعقل فإنه لا يلزم من ذلك أن ما دل عليه النقل ليس له دليل عقلي؛ لأن التسليم بما أخبر به النبي ﷺ إنما يستند إلى التسليم بنبوته، والتسليم بنبوته إنما

يستند إلى التسليم بالدلائل العقلية على نبوته، وعلى هذا يكون التسليم بكل ما أخبر به النبي ﷺ مستنداً إلى الدلالة العقلية، فالمقصود هنا أن ما دل عليه النقل قد يمكن الاستدلال عليه بالعقل لو لم يرد به النقل، وقد لا يكون الاستدلال عليه ممكناً إلا من طريق ثبوته بالنقل.

وهذا يناقض ما ذهب إليه المتكلمون من تحكيم العقل في النقل، بناء على ظنهم بإمكان أن يرد في النقل ما يكون مناقضاً للعقل، ثم رتبوا على ذلك أن مجرد ثبوت النقل ليس كافياً للتسليم بمعناه الظاهر ما لم يدل العقل على إمكانه، ولذلك سلكوا سبيل التأويل أو التفويض في الصفات الخبرية، مع أن النصوص التي هي قطعية الثبوت والدلالة قد وردت بها.

والفرق بين منهج أهل السنة ومنهج المتكلمين المثبتين لبعض الصفات فيما يتعلق بالصفات التي يمكن الاستدلال عليها بالعقل أن أهل السنة يثبتون ما دل العقل على إثباته لله تعالى من الصفات، لكنهم يعتقدون أن كل ما دل عليه العقل من صفات الله تعالى لا بد أن يكون ثابتاً بالنصوص، فلا يكون التسليم بتلك الصفات مستنداً إلى مجرد دلالة العقل عليها، بل لا بد مع ذلك من ورود النصوص بها.

وأما منهج المتكلمين المثبتين لبعض الصفات فإنما يقوم على إثبات ما دل العقل على إثباته سواء دل عليها النقل أو لم يدل، ثم إنهم مع دعواهم الاستدلال العقلي على الصفات لم يوفوا هذا الباب حقه، بل إن من الصفات ما يقتضي العقل الدلالة عليه، ومع ذلك لم يثبتوه على ما سيأتي بيانه قريباً.

والمقصود هنا بيان الدلائل العقلية المقتضية لإثبات الصفات التي يمكن إثباتها بالعقل، وما أثبته المتكلمون من ذلك وكان حقاً قد وردت به النصوص وكانت الدلالة التي سلكوها في الاستدلال عليه مسلمة وجب

إثباته والتسليم به، وما لم يثبتوه واقتضت الدلالة العقلية إثباته وجب إثباته أيضاً، استناداً إلى الدلائل العقلية المقتضية لذلك.

ومدار إثبات الصفات بالدلائل العقلية على ثلاثة أصول هي:

١ ـ دلالة الفعل على صفات الفاعل؛ لأن الفعل يستلزم بالضرورة صفات لا بد أن يتصف بها الفاعل.

٢ ـ دلالة التقابل بين الكمال والنقص، وأن تنزيه الله عن النقص يستلزم لذاته ثبوت الكمال المطلق لله تعالى؛ لأنه لو لم يثبت لله وصف الكمال لثبت ما يقابله من النقص والله سبحانه منزه عن النقص.

٣ ـ ما يقتضيه اتصاف المخلوق ببعض صفات الكمال من وجوب اتصاف الله بها؛ لأن الله هو الذي جعل المخلوق على تلك الصفة، ومعطي الكمال أحق به وأولى.

فأما الأصل الأول من الدلائل العقلية لإثبات صفات الله تعالى وهو دلالة الفعل على صفات الفاعل فهو مقتضى دلالة المخلوقات على الله تعالى، من حيث هي مفعولاته المقتضية بالضرورة الدلالة على بعض صفاته؛ لأن كل فعل لا بد أن يكون له فاعل، ومقتضى نسبة الفعل إلى فاعله أن تكون للفاعل صفات معينة لو لم تثبت لامتنع حصول الفعل.

وإذا كان النظر في دلالة المخلوقات على صفات الله تعالى هو مستند هذا الأصل فإن أول ما يجب إثباته من ذلك صفة القدرة، إذ إن وجود المخلوقات بعد العدم كما يدل على وجود الله تعالى ـ بناء على مبدأ السببية، وأنه لا يمكن وجود الحادث دون أن يكون له موجد ـ فإنه يدل كذلك على صفة القدرة، من جهة أن وجود هذه المخلوقات لا يمكن أن يكون بطريق العلية الضرورية عن الله تعالى، وإنما وجدت بطريق الاختيار، وكل فعل اختياري فإنه يقتضي بالضرورة ثبوت القدرة لفاعله، فلزم أن يكون الله تعالى متصفاً بصفة القدرة وإلا لم يكن خالقاً، فظهر بهذا التلازم

الضروري بين إثبات وجود الله تعالى وأنه الخالق وبين ثبوت صفة القدرة لله تعالى، وأنه لا يمكن إثبات أحدهما دون الآخر.

وفي بيان الأساس العقلي لإثبات صفة القدرة يقول الإمام ابن تيمية: (الفاعل إما مجرد الذات، وإما الذات بصفة، فإن كان الأول فمعلوم أن العلة التامة تستلزم وجود المعلول، فإذا كان مجرد الذات هو الواجب فمجرد الذات علة تامة، فيلزم وجود المعلول جميعه، ويلزم قدم جميع الحوادث، وهو خلاف المشاهدة، وإن كان الثاني فالصفة التي يصلح بها الفعل هي القدرة.

أو يقال: فإذا لم يكن موجباً لذاته بل بصفة تعين أن يكون مختاراً، فإنه إما موجب بالذات، وإما فاعل بالاختيار، والمختار إنما يفعل بالقدرة، إذ القادر هو الذي يفعل إن شاء فعل وإن يشأ لم يفعل، فأما من يلزمه المفعول بدون إرادته فهذا ليس بقادر، بل ملزوم، بمنزلة الذي تلزمه الحركات الطبيعية التي لا قدرة له على فعلها ولا تركها)(١).

وإذا كان إيجاد الله للمخلوقات على جهة الاختيار هو مقتضى قدرة الله تعالى؛ لأن الفعل الاختياري إنما يكون بقدرة، فإنه كذلك هو مقتضى إرادة الله تعالى لأن الفعل الاختياري إنما يكون بإرادة، إذ لا يتصور أن يكون فعله اختيارياً يمكن أن يفعله إذا شاء وإن لم يشأ لم يفعل إلا إذا كان فعله هو مقتضى إرادته، فلزم إثبات صفة الإرادة لله تعالى.

وكما أن إرادة الله تعالى هي مقتضى فعله الاختياري فإن تخصيص الله لكل مخلوق بهيئة معينة وزمن معين ومكان معين ونحو ذلك من التخصيصات يقتضي أن وجوده كذلك إنما كان بإرادة؛ لأن التخصيص إنما

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية، لابن تيمية (ص٢٥). وانظر: الأربعين في أصول الدين، للرازي (١٨٢ ـ ١٨٣)؛ والاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي (ص٥٤)؛ والمواقف، للإيجي (ص٢٨١).

يكون بأمر ممكن، لا بأمر ضروري لا يمكن خلافه (ومعلوم أن الذات المجردة التي لا إرادة لها لا تخصص وإنما يكون التخصيص بالإرادة)[1].

وإذا ثبت أن إيجاد المخلوقات هو مقتضى صفة القدرة، وأن تخصيصها بما خصصت به هو مقتضى صفة الإرادة، فإن إثبات صفة الإرادة يتضمن بالضرورة صفة العلم؛ لأنه لا يمكن تحقق الإرادة إلا مع العلم بالمراد، فيكون إيجاد الله للأشياء مقتضياً للعلم بها، إذ لا يمكن أن يخلق ما لا يعلم، كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: ١٤]. ثم إن تخصيص المخلوقات بما خصصت به يدل على أنها في غاية الإحكام والإبداع، وهذا يستلزم علم الله بها؛ لأنه لا يمكن حصول الإحكام في المخلوقات إلا مع العلم بها.

وفي تقرير هذه الدلالة يقول شارح العقيدة الطحاوية: (الدليل العقلي على علمه تعالى أنه يستحيل إيجاده الأشياء مع الجهل، ولأن إيجاده الأشياء بإرادته، والإرادة تستلزم تصور المراد، وتصور المراد هو العلم بالمراد، فكان الإيجاد مستلزماً للإرادة، والإرادة مستلزمة للعلم، فالإيجاد مستلزم للعلم. ولأن المخلوقات فيها من الإحكام والإتقان ما يستلزم علم الفاعل لها؛ لأن الفعل المحكم المتقن يمتنع صدوره عن غير عالم)[2].

وحاصل دلالة إيجاد الله للمخلوقات على هذه الصفات الثلاث وهي

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية، لابن تيمية (ص٢٦). وانظر: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (١/ ٢٢١ ـ ٢٢٢)؛ والاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي (ص٦٥ ـ ٦٦)؛ والمواقف، للإيجي (٢٩١)؛ وتبصرة الأدلة، للنسفي (١/ ٤١٢)؛ وشرح المقاصد، للتفتازاني (٢/ ٩٤)؛ ورسالة التوحيد، لمحمد عبده (٦٢ ـ ٦٣).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز (١/ ١٢٥ ـ ١٢٦). وانظر: شرح العقيدة الأصفهانية، لابن تيمية (ص٢٤)؛ والإنصاف، للباقلاني (ص٣١ ـ ٣٢)؛ والاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي (ص٦٤)؛ والكشف عن مناهج الأدلة، لابن رشد (ص٧٧). ضمن فلسفة ابن رشد، ورسالة التوحيد، لمحمد عبده (ص٦٠ ـ ٦٢).

القدرة والإرادة والعلم، ووجه التلازم بينها في ذلك أنه لا بد من تحققها لكل فاعل؛ لأن حقيقة الفعل أن يكون اختيارياً، ولا يكون كذلك إلا إذا كان بقدرة وإرادة ثم إن الإرادة تتضمن العلم بالضرورة. وكل فعل فإنما يتحقق بهذه الصفات الثلاث، ولو لم تثبت لم يكن الفعل اختيارياً ولا الفاعل مختاراً، وإنما يكون الإيجاد حينئذ على جهة الإيجاب والعلية الضرورية.

وفي بيان وجه دلالة أفعال الله تعالى على هذه الصفات، يقول أبو الحسن الأشعري: (الإنسان إذا فكر في خلقته، من أي شيء ابتدأ، وكيف دار في أطوار الخلقة طوراً بعد طور حتى وصل إلى كمال الخلقة، وعرف يقيناً أنه بذاته لم يكن ليدبر خلقته، وينقله من درجة إلى درجة، ويرقيه من نقص إلى كمال علم بالضرورة أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً، إذ لا يتصور حدوث هذه الأفعال المحكمة من طبع، لظهور آثار الاختيار في الفطرة، وتبين آثار الإحكام والإتقان في الخلقة، فله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها)[١].

وإذا ثبت اتصاف الله تعالى بالقدرة والإرادة والعلم فإن هذه الصفات مشروطة بالحياة. إذ لا يعقل أن يتصف بها إلا من هو حي.

يقول الإمام ابن تيمية في شرح الأصفهانية: (وأما قوله: والدليل على أنه حي علمه وقدرته لاستحالة قيام العلم والقدرة بغير الحي فهذا دليل مشهور للنظار، يقولون قد علم أن من شرط العلم والقدرة الحياة، فإن ما ليس بحي يمتنع أن يكون عالماً، إذ الميت لا يكون عالماً، والعلم بهذا ضروري. وقد يقولون: هذه الشروط العقلية لا تختلف شاهداً ولا غائباً، فتقدير عالم لا حياة به ممتنع بصريح العقل)[٢].

---

(١) الملل والنحل، للشهرستاني (١/ ٩٤).
(٢) شرح العقيدة الأصفهانية، لابن تيمية (ص٢٥ ـ ٢٦). وانظر: لمع الأدلة، =

وإذا كان العقل قد دل على هذه الصفات من جهة دلالة مخلوقات الله تعالى عليها، واتفق أهل السنة ومثبتة المتكلمين على إثباتها وعلى طريقة الاستدلال عليها، وأنها مقتضى الدلائل العقلية الضرورية، فإنه يمكن الاستدلال بهذا المنهج على صفات أخرى بحيث تكون مقتضى الدلائل العقلية السابقة. فيلزم من أثبت الصفات السابقة من المتكلمين أن يثبت ما ثبت بنفس المنهج الذي سلكوه في الاستدلال عليها أو التناقض، حيث فرقوا بين المدلولات المتفقة في أدلتها.

وفي بيان ما يمكن إثباته من الصفات بذلك يقول الإمام ابن تيمية في الرد على من أنكرها: (يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك من العقليات، فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة كدلالة التخصيص على المشيئة، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم، وعقاب الكفار يدل على بغضهم كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه، والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته ـ وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة ـ تدل على حكمته البالغة كما يدل التخصيص على المشيئة وأولى لقوة العلة الغائية، ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة)[١].

فهذا ما يتعلق بالأصل الأول والقائم على دلالة الفعل على صفات الفاعل.

= للجويني (ص٩٤)؛ والاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي (ص٦٥)؛ والمواقف، للإيجي (ص٢٩٠)؛ والكشف عن مناهج الأدلة، لابن رشد (ص٧٩). ضمن: فلسفة ابن رشد.

(١) التدمرية، لابن تيمية (ص٣٤ ـ ٣٥). وانظر: مجموع الفتاوى (١٦/٣٥٣ ـ ٣٦٣).

وأما الأصل الثاني من أصول الدلالة العقلية على صفات الله تعالى فيقوم على أساس التقابل والتناقض بين الكمال والنقص، بحيث يلزم من إثبات أحدهما نفي الآخر، ومن نفي أحدهما إثبات الآخر؛ لأن التقابل بينهما هو من تقابل السلب والإيجاب الذي لا يمكن فيه اجتماع المتقابلين ولا انتفاؤهما معاً، بل لا بد من تحقق أحدهما وانتفاء الآخر، ويلزم من ذلك أن كل وصف كمال لا يستلزم نقصاً بحال فلا بد أن يكون كماله المطلق ثابتاً لله تعالى؛ لأنه إن لم يتصف به لزم أن يتصف بنقيضه وهو النقص، والله منزه عن ذلك سبحانه.

ويستند هذا الأصل من الدلالة إلى التلازم الضروري بين إثبات وجود الله تعالى وبين إثبات الكمال المطلق لله تعالى، وذلك أنه لا يتصور إثبات وجود الله تعالى إلا من حيث أنه الكامل المطلق المتصف بجميع صفات الكمال، ولأجل هذه العلاقة الضرورية بين إثبات وجود الله تعالى واستحقاقه للكمال المطلق أمكن أن يستدل بأحدهما على الآخر، إما بدلالة الاستلزام الضروري فيما يتعلق بلزوم إثبات الكمال المطلق مع إثبات وجود الله، وإما بدلالة التضمن فيما يتعلق بلزوم إثبات وجود الله ضمن صفات الكامل المطلق المعلوم بالضرورة الفطرية، إذ إن الإقرار بوجود الله تعالى من حيث هو حقيقة فطرية ليس إثباتاً لموجود مجرد من الصفات، بل هو إثبات لموجود له الكمال المطلق من كل وجه، فلزم أن يكون في الفطرة ما يدل على إثبات صفات الكمال لله تعالى، كما أن فيها ما يدل على وجوده.

وعلى هذا يكون النظر في الصفات، فإن كانت الصفة صفة كمال لا يستلزم نقصاً بأي وجه وجب أن يتصف الله بها لمجرد وجوده، وأنه يستحق جميع صفات الكمال.

واستحقاق الله للكمال المطلق هو المقصود بأن له المثل الأعلى في

قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الروم: ٢٧].

يقول الإمام ابن القيم: (هو الكمال المطلق، المتضمن للأمور الوجودية والمعاني الثبوتية، التي كلما كانت أكثر في الموصوف وأكمل كان أعلى من غيره، ولما كان الرب تعالى هو الأعلى، ووجهه الأعلى، وكلامه الأعلى، وسمعه الأعلى، وبصره وسائر صفاته عليا كان له المثل الأعلى، وكان أحق به من كل ما سواه، بل يستحيل أن يشترك في المثل الأعلى اثنان؛ لأنهما إن تكافآ لم يكن أحدهما أعلى من الآخر، وإن لم يتكافآ فالموصوف بالمثل الأعلى أحدهما وحده، ويستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلى مثل أو نظير، وهذا برهان قاطع من إثبات صفات الكمال على استحالة التمثيل والتشبيه، فتأمله فإنه في غاية الظهور والقوة)(١).

والكمال المطلق الثابت لله تعالى هو أيضاً مقتضى وصفه بالأحدية في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]. ولهذا ـ كما يقول الإمام ابن كثير ـ فإنه (لا يطلق هذا اللفظ على أحد في الإثبات إلا على الله ﷻ لأنه الكامل في جميع صفاته وأفعاله)(٢).

وبذا يظهر التقابل والتنافي الضروري بين استحقاق الله للكمال المطلق وبين اتصافه بالنقص ومشابهته لمخلوقاته، وأن إثبات الكمال المطلق لله تعالى يقتضي لذاته نفي صفات النقص عنه أو مشابهته لخلقه، فيلزم من ذلك أن نفي شيء من صفات الكمال الثابتة لله تعالى يقتضي لذاته وصفه بما يقابلها من صفات النقص.

ولهذا فإنه يلزم من نفي بعض صفات الكمال الثابتة لله تعالى بدعوى

(١) الصواعق المرسلة، لابن القيم (٣/ ١٠٣١ ـ ١٠٣٢). وانظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٥٧٤).
(٢) تفسير ابن كثير (٤/ ٥٧١).

أن إثباتها يستلزم التشبيه أن يصفه بما يقابلها من صفات النقص ولا بد. ومثال ذلك أن من نفى عن الله تعالى صفة العلو بدعوى أن إثباتها يستلزم التشبيه، فإنه يلزمه أن يشبه الله بالمعدومات التي لا مكان لها؛ لأن كل موجود حقيقة فلا بد أن يكون في جهة، والعلو هو أشرف الجهات، فلزم أن يكون الله في جهة العلو. وهكذا القول في جميع الصفات التي ادعى منكروها أنها تستلزم التشبيه.

وقد أقام الله الدلالة على اختصاصه بالكمال المطلق وما يقتضيه ذلك من استحقاقه وحده للعبادة على أساس ضرورة المباينة بين الخالق والمخلوق، كما قال تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [النحل: ١٧]، فالضرورة تقتضي أن الذي يخلق ليس كالمخلوق المربوب، وأن من أقر بالخالق لا يمكنه أن يسوي بينه وبين المخلوق في الصفات واستحقاق العبادة إلا وهو مناقض للضرورة التي يعلمها. وهذا كقوله تعالى في الإنكار على من سوى بين الله وخلقه في ذلك: ﴿رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مريم: ٦٥]، فأمر بعبادة الله وحده والصبر على ذلك، لأن ذلك هو مقتضى اختصاص الله بالكمال المطلق. ولهذا جاء السؤال على جهة الإنكار المستند إلى حقيقة معلومة بالضرورة بحيث لا تحتاج إلى إثبات. وبذا يظهر التلازم بين إثبات صفات الكمال لله تعالى وبين استحقاقه وحده للعبادة، وأن النصوص الواردة في الاستدلال لكمال الله تعالى لا يقصد بها مجرد تقرير اختصاص الله بصفات الكمال، وإنما يقصد بها مع ذلك مقتضاها الضروري وهو استحقاق الله وحده للعبادة[١].

ولهذا أظهر الله بطلان عبادة ما سواه ببيان اتصاف المعبودات من دونه بالنقص، أو بسلب صفات الكمال عنها، مما يقتضي بالضرورة أن تثبت لها صفات النقص.

---

(١) وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ٧٩ ـ ٨٤)؛ وشرح الطحاوية (١/ ٥١ ـ ٥٣).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨] فالله وحده هو المتصف بالحياة التي لا يلحقها موت. ولهذا جعل الله موت المعبودات من دونه دليلاً على بطلان عبادتها كما في قوله تعالى: ﴿أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ ۖ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٢١﴾﴾ [النحل: ٢١].

ومن ذلك أيضاً إظهار بطلان عبادة الأصنام بكونها لا تتكلم، كما في قوله تعالى عن العجل الذي عبده قوم موسى عليه السلام: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ۚ أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأعراف: ١٤٨]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾﴾ [طه: ٨٩].

ومنه قول الله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام في مخاطبته للأصنام استهزاء بها: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ ﴿٩٢﴾﴾ [الصافات: ٩٢]، وقوله لقومه ﴿فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٣].

ومن ذلك أيضاً وصف الأصنام بأنها لا تسمع ولا تبصر، كما في قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام في مجادلته لأبيه: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٤٢]، وفي مجادلته لقومه في ذلك يقول تعالى حكاية عنه: ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ﴾ [الشعراء: ٧٢]، ومنه قوله تعالى في بطلان عبادة الأصنام: ﴿إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا۟ دُعَآءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا۟ مَا ٱسْتَجَابُوا۟ لَكُمْ ۖ﴾ [فاطر: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ ۖ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ﴾ [الأعراف: ١٩٥].

واستيفاء الكلام على ذلك مما يطول به المقام، وإنما المقصود التنبيه على وجه الدلالة على بطلان عبادة المعبودات من دون الله تعالى، وأنه يلزم من اتصافها بالنقص ألا تثبت لها صفات الكمال، ومن سلب صفات الكمال عنها أن تتصف بالنقص، للتقابل الضروري بين الكمال والنقص، وأنه لا يمكن إثبات أحدهما إلا مع نفي الآخر، ولا نفي أحدهما إلا مع

إثبات الآخر. فيلزم من ذلك وصف الله تعالى بجميع صفات الكمال التي لا تستلزم نقصاً بأي وجه، وإلا لزم من ذلك أن يتصف بالنقص وهو سبحانه منزه عن ذلك.

ومع وضوح دلالة هذا الأصل في الدلالة على استحقاق الله تعالى لصفات الكمال وتنزيهه عما يقابلها من صفات النقص فقد اعترض عليه بعض المتكلمين، وادعوا أن التقابل فيها إنما هو من تقابل العدم والملكة لا تقابل السلب والإيجاب[1] وأنه إذا كان تقابل السلب والإيجاب يقتضي أن الله إذا لم يتصف بصفات الكمال فلا بد أن يتصف بما يقابلها من صفات النقص فإن ذلك لا يلزم إذا كان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة الذي يمكن فيه ارتفاع النقيضين، وذلك أنه إنما يكون فيما لا يقبل الاتصاف بهما؛ كالقول بأن الحائط ليس بصيراً ولا أعمى لأنه ليس من شأنه أن يتصف بأي منهما، فالوصفان ممتنعان في حقه وإن كانا وصفين متناقضين.

لكن من المعلوم بالضرورة أن ما يقبل الاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بها، فيلزم من قال بهذا الاعتراض إذا كان قد فر من تشبيه الله بالمخلوق الحي أن يشبهه بالجماد الذي لا يقبل الاتصاف بصفات الحي؛ لأن الصفات الثابتة للمخلوق الحي إذا كانت كمالاً في ذاتها ولم يلزم من اتصاف الله بها نقص بأي وجه فإن نفيها عن الله يستلزم تشبيه الله بما لا يقبل الاتصاف بها وهي الجمادات، وعدم قبول الجماد الاتصاف بها نقص عن درجة القابل للاتصاف بها[2].

---

(١) انظر عن الفرق بين تقابل السلب والإيجاب وتقابل العدم والملكة: البصائر النصيرية، للساوي (ص٧٤ ـ ٧٧)؛ والمعجم الفلسفي: جميل صليبا (١/٣١٨ ـ ٣٢٠).

(٢) وانظر لزيادة البيان في ذلك: التدمرية، لابن تيمية (١٥١ ـ ١٦٤)؛ ومجموع الفتاوى، لابن تيميه (٦/٨٨ ـ ٩٤).

وأما الأصل الثالث من أصول الدلالة العقلية على صفات الله تعالى فيقوم على أن كل كمال ثبت للمخلوق ولم يستلزم نقصاً بأي وجه فإنه يلزم أن يتصف الله به؛ لأنه هو الذي جعل المخلوق على تلك الصفة، فيكون أحق وأولى بالاتصاف به؛ لأنه واهبه ومعطيه.

والفرق بين هذا الأصل والأصل السابق في الدلالة العقلية على صفات الله تعالى ـ وإن كانا يشتركان في كونهما يستندان إلى قياس الأولى ـ أن الأصل السابق يقوم على استحقاق الله لصفات الكمال لمجرد وجوده، استناداً إلى أن نفيها عنه يقتضي اتصافه بما يقابلها من صفات النقص، وأما هذا الأصل فيقوم على استحقاق الله لصفات الكمال استناداً إلى أنه هو الذي جعل المخلوق متصفاً بها، فلا بد أن يكون متصفاً بكمالها المطلق، وإلا لم يكن الله هو الذي جعل المخلوق متصفاً بها؛ لأنه إذا كان المخلوق متصفاً بها، والله هو الذي جعله كذلك فإن من التناقض أن يهب الخالق للمخلوق من الكمال ما لا يتصف هو به.

وصفات الكمال الثابتة للمخلوق التي يجب أن يتصف الله بها بناء على هذا الأصل يجب ألا تستلزم نقصاً في حق الله تعالى؛ لأن (من الكمالات ما هو كمال للمخلوق، وهو نقص بالنسبة إلى الخالق، وهو كل ما كان مستلزماً لإمكان العدم عليه المنافي لوجوبه وقيوميته، أو مستلزماً للحدوث المنافي لقدمه، أو مستلزماً لفقره المنافي لغناه)[١].

ووجه تنزيه الله تعالى عما هو كمال في حق المخلوق دون الخالق أنه لا يمكن أن يكون الكمال فيه مطلقاً بحيث تكون الصفة كمالاً بصرف النظر عمن اتصف بها، وإنما تكون كمالاً بالنسبة إلى المخلوق لما فيه من النقص والحاجة والافتقار، فالكمال المطلق لا بد أن يتصف الله به، وأما

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ٨٧).

الكمال المقيد بكونه مقتضى نقص في المخلوق فلا بد أن ينزه الله عنه.

ومما جاء من الدلالة على هذا الأصل قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]، فلما كان قولهم من أشد منا قوة يقتضي اعتقادهم أنه لا أحد أشد منهم قوة بيّن الله لهم أنه هو الذي خلقهم، وخلق فيهم القوة، فهو أولى بأن يكون أشد منه قوة وهذا معلوم بالضرورة، لا يمكن إنكاره، وهذا عام في كل ما ثبت للمخلوق من صفات الكمال.

يقول الإمام ابن تيمية: (كل ما في المخلوق من قوة وشدة تدل على أن الله أقوى وأشد، وما فيها من علم يدل على أن الله أعلم، وما فيها من علم وحياة يدل على أن الله أولى بالعلم والحياة. وهذه طريقة يقر بها عامة العقلاء، حتى الفلاسفة يقولون كل كمال في المعلول فهو من العلة)(١).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٦/ ٣٥٧ ـ ٣٥٨).

(٤)
دلالة العقل على البعث والجزاء

يقوم الإيمان باليوم الآخر على أصلين، هما إثبات البعث بعد الموت وإثبات الجزاء والحساب. وجميع تفاصيل اليوم الآخر إنما تعود إلى هذين الأصلين، إما ببيان أحوال البعث والنشور وما يتبع ذلك من الأحوال التي يتوقف العلم بها على النصوص، وإما ببيان الجزاء والحساب وما يكون من وزن الأعمال والجواز على الصراط ودخول الجنة أو النار، وما يكون من مكث الكفار في النار وخروج من شاء الله عقوبته من الموحدين منها، ونحو ذلك مما يتوقف العلم بتفاصيله على نصوص الكتاب والسنة.

والمقصود هنا بيان ما تضمنته النصوص من الدلالة العقلية على هذين الأصلين دون ما يتبع ذلك من تفاصيل غيبية لا يمكن الاستدلال عليها بالعقل لكونها من الغيب المحض.

فأما الأصل الأول وهو إثبات المعاد والبعث بعد الموت فهو مقتضى الإيمان بقدرة الله تعالى.

لكن الاستدلال على البعث لا يتعلق بمجرد إمكانه العقلي من حيث هو غير مستحيل في حكم العقل، بل لا بد مع ذلك من إثبات إمكانه في الخارج، وذلك أن غاية ما يدل عليه الإمكان العقلي هو مجرد عدم العلم

بامتناعه، فيكون الدليل عليه هو عدم استحالته، لكنه لا يلزم من عدم استحالته أن يكون متحققاً في الخارج، بل قد يكون ممكناً في العقل غير متحقق في الخارج.

فالإمكان الخارجي يستلزم الإمكان العقلي بحيث لا يكون الشيء متحققاً في الواقع مع كونه مستحيل الوجود، بل يكون قبل وجوده ممكن الوجود والعدم بخلاف الإمكان العقلي فإنه لا يستلزم لذاته الإمكان الخارجي، فلا يكون الشيء ممكن الوجود في الخارج لمجرد أن العقل لا يحكم باستحالته.

وكما يقول الإمام ابن تيمية: فإن (الإمكان الذهني حقيقته عدم العلم بالامتناع، وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجي، بل يبقي الشيء في الذهن غير معلوم الامتناع ولا معلوم الإمكان الخارجي)[1].

والاستدلال العقلي على الإمكان الخارجي للغيبيات إنما يتحقق بالاستناد إلى حقائق موجودة في الخارج، من حيث أنها ظواهر محسوسة تستلزم بالضرورة وجود تلك الحقائق.

وعلى هذا فلا بد لإثبات الإمكان الخارجي لشيء من الاستناد إلى الواقع، الخارجي المشهود، وذلك إنما يكون بأحد ثلاثة أوجه.

فإما أن يكون بإثبات وجود ذلك الشيء في الواقع، بحيث يكون وجوده الواقعي دليلاً على عدم امتناعه.

وإما أن يكون الحكم بإمكانه الخارجي مستنداً إلى وجود نظيره في الواقع، بحيث لا يمكن الحكم بامتناع ذلك الشيء إلا مع الحكم بانتفاء وجود نظيره الذي قد تحقق وجوده في الواقع استناداً إلى قياس الشيء على نظيره.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٣/ ٢٩٨).

وإما أن يكون الحكم بالإمكان الخارجي مستنداً إلى وجود ما يكون وجود ذلك الشيء المستدل على إمكانه الخارجي أولى بالوجود منه، استناداً إلى قياس الأولى، بالنظر إلى أنه إذا وجد شيء وكان المستدل على إمكانه أولى بالوجود منه فلا يمكن أن يكون مستحيل الوجود؛ لأنه إذا كان وجود النظير يستلزم إمكان وجود نظيره فمن باب أولى إمكان وجود ما يكون أولى بالوجود مما قد تحقق وجوده.

والاستدلال على البعث قد شمل هذه الأوجه الثلاثة، فقد ورد في النصوص ما يدل على البعث استناداً إلى تحققه بالفعل في هذه الحياة، وأنه إذا كان الله قد بعث بعض من مات في هذه الحياة، فهذا دليل على الإمكان الخارجي لبعث الأموات بعد موتهم.

كما ورد الاستدلال على البعث بوجود نظيره، وأن القادر على إيجاد الحياة في بعض المخلوقات التي هي في حكم الأموات كبذور النباتات، قادر على إحياء الأموات وبعثهم بعد موتهم. كما ورد الاستدلال بوجود ما يكون بعث الأموات أولى بالوجود منه استناداً إلى أن قياس الأولى يقتضي إمكان البعث بعد الموت.

وقد جاءت النصوص مستوفية لجميع هذه الدلالات العقلية الضرورية، والتي يتحقق معها إثبات الإمكان الخارجي للبعث بعد الموت، بحيث لا تكون لأحد شبهة في إنكار البعث إلا عن جحود واستكبار.

* * *

فأما الاستدلال على البعث بوقوعه في هذه الحياة فله أمثلة كثيرة جاءت بها النصوص، ومنها ما ذكره الله من قصة اليهود وإحياء الله لهم بعدما أماتهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [البقرة: ٥٥ ـ ٥٦] والصعقة التي أخذتهم قد أماتتهم

موتاً حقيقياً، ثم بعثهم الله بعد موتهم، لا أنهم صعقوا وبقوا على الحياة ثم أفاقوا من الصعقة بعد ذلك؛ لأن هذا معارض لظاهر الآية.

ومن الأدلة على إحياء الله للأموات في الدنيا ما جاء في قصة ميت بني إسرائيل، حين أمرهم الله أن يذبحوا بقرة ويضربوه ببعضها، فأحياه الله، كما قال تعالى: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾﴾ [البقرة: ٧٣].

قال الإمام ابن كثير في تفسير الآية: (نبَّه تعالى على قدرته وإحيائه الموتى بما شاهدوه من أمر القتيل، وجعل تبارك وتعالى ذلك الصنيع حجة لهم على المعاد)[١].

ومما ورد في ذلك أيضاً ما جاء في قصة الذين خرجوا من ديارهم حذر الموت، فأماتهم الله ثم أحياهم بعد ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟ ثُمَّ أَحْيَٰهُمْ ۚ﴾ [البقرة: ٢٤٣].

فهؤلاء الألوف الذين خرجوا من ديارهم خوفاً من الموت أن يدركهم لسبب ما، أماتهم الله تعالى ثم أحياهم بعد ذلك، ليكون في ذلك آية لهم ولكل من بلغته قصتهم على قدرة الله على البعث (فكان في إحيائهم عبرة ودليل قاطع على وقوع المعاد الجسماني يوم القيامة)[٢].

وكذلك ما ورد في قصة الذي مر على القرية الخاوية فاستبعد أن يحيي الله أهلها، فأماته الله مائة عام ثم بعثه، كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِا۟ئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ

---

(١) تفسير ابن كثير (١/ ١١٣).

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٩٩).

يَوۡمٖۖ قَالَ بَل لَّبِثۡتَ مِاْئَةَ عَامٖ فَٱنظُرۡ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمۡ يَتَسَنَّهۡۖ وَٱنظُرۡ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجۡعَلَكَ ءَايَةٗ لِّلنَّاسِۖ وَٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡعِظَامِ كَيۡفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكۡسُوهَا لَحۡمٗاۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥ قَالَ أَعۡلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴿٢٥٩﴾﴾ [البقرة: ٢٥٩].

وفي هذه الآية الدلالة على إحياء هذا المنكر للبعث بعدما أماته الله مائة عام. وإحياء حماره كذلك، وكان ينظر إليه حين أحياه الله، فكان ذلك في حقه وفي حق من صدق الأنبياء بذلك الخبر من أظهر الأدلة على إمكان البعث بعد الموت.

ومما ورد في ذلك أيضاً ما أخبر الله به عن الطير التي أحياها الله بعد موتها لما دعا إبراهيم عليه السلام ربه أن يريه كيف يحيي الموتى، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيۡفَ تُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰۖ قَالَ أَوَلَمۡ تُؤۡمِنۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِيۖ قَالَ فَخُذۡ أَرۡبَعَةٗ مِّنَ ٱلطَّيۡرِ فَصُرۡهُنَّ إِلَيۡكَ ثُمَّ ٱجۡعَلۡ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٖ مِّنۡهُنَّ جُزۡءٗا ثُمَّ ٱدۡعُهُنَّ يَأۡتِينَكَ سَعۡيٗاۚ وَٱعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ﴿٢٦٠﴾﴾ [البقرة: ٢٦٠].

وهذا من أظهر الأدلة على البعث. فإن إبراهيم عليه السلام قد فعل ما أمره الله به، حيث قسم أجزاء الطيور الأربعة بعدما قطعها على الجبال، فلما دعاهن إليه أتت تلك الأجزاء حتى رجع كل جزء إلى موضعه، وعادت الحياة إلى الطيور وهو ينظر إلى ذلك.

ومما ورد في الدلالة على ذلك أيضاً إحياء عيسى عليه السلام للموتى بإذن الله كما قال تعالى: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡۖ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ﴾ [آل عمران: ٤٩].

وجميع هذه الوقائع من أظهر الأدلة على البعث، إذ إن الاستدلال على البعث وإن كان يكفي فيه العلم بقدرة الله تعالى عليه، وأنه قد أخبر به

فلا بد أن يقع، إلا أن وقوعه في هذه الدنيا، وكونه من الأمور المحسوسة قطع لشبه المنكرين له؛ لأنهم حينئذ إنما ينكرون ما هو معلوم لهم بالضرورة، ثم هو مع ذلك زيادة في إيمان المؤمنين به، وانتقال من درجة الإيمان بأمر معقول الذي هو علم اليقين إلى الإيمان بأمر مشاهد محسوس، وهو عين اليقين. ولذا طلب إبراهيم عليه السلام أن يريه الله كيف يحيي الموتى مع أنه لم يشك في ذلك، وهذا هو المقصود بقوله: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾؛ لأن الطمأنينة بالمحسوس المشاهد أقوى من الطمأنينة بالغيب المعقول.

ودلالة هذه الوقائع عامة في حق من شاهدها وفي حق من بلغته بطريق الخبر القاطع، والتصديق بوقوعها ليس متوقفاً على مشاهدتها، بل يلزم التصديق بها إذا كانت أخباراً قطعية لا يدخل الشك فيها. وهذه الوقائع من هذا القبيل.

لكن الذين لا يسلمون بالوحي والرسالات قد لا يصدقون بهذه الوقائع؛ لأنها عندهم من الوحي الذي لم يسلموا بثبوته. ولهذا جاء الاستدلال على البعث بأدلة أخرى عامة لكل أحد، وهي الاستدلال على البعث بوجود نظيره، والاستدلال على البعث بوجود ما يكون البعث أولى بالوجود منه. وهي دلائل حسية قاطعة لا يمكن لأحد الشك فيها، ولا يتوقف التسليم بها على تصديق الأنبياء.

* * *

ومما جاء في الاستدلال على البعث بوجود نظيره ما ورد في آيات كثيرة من الاستدلال على البعث بإحياء الله للأرض بعد موتها، وأن من خلق الحياة في النبات قادر على بعث الناس بعد موتهم، وأن ذلك ممكن غير مستحيل، استناداً إلى أن القادر على إيجاد الحياة في النبات بعدما كان ميتاً لا حياة فيه قادر أيضاً على بعث الأموات وخلقهم حياة أخرى، وهذا هو قياس النظير على نظيره، والذي لا يمكن في العقل قبول أحدهما

والتسليم به دون الآخر، بل يلزم من ذلك التناقض، لأنه تفريق بين متماثلين بغير حجة.

ومما جاء في ذلك قول الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ ۝٩﴾ [فاطر: ٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝٣٩﴾ [فصلت: ٣٩]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى نَزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ۝١١﴾ [الزخرف: ١١]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝٥٧﴾ [الأعراف: ٥٧]، وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ ۝٩ وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَٰتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ ۝١٠ رِّزْقًا لِّلْعِبَادِ ۖ وَأَحْيَيْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ ۝١١﴾ [ق: ٩ ـ ١١].

والآيات في هذا المعنى كثيرة، والمراد منها الاستدلال بإحياء الله للنبات وإخراجه من الأرض بعد أن كان ميتاً لا حياة فيه على إمكان إحياء الله للأموات وإخراجهم من الأرض وبعثهم بعد موتهم، وذلك أن خلق الحياة في النبات هو نظير خلق الحياة في الناس بعد موتهم، فالقادر على أحد النظيرين قادر على الآخر.

ومما جاء في الاستدلال بهذا الوجه على البعث حديث أبي رزين رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله! كيف يحي الله الموتى؟ قال: «**أو ما مررت بوادي قومك محلاً؟**»، قال: بلى، قال: «**ثم مررت به يهتز خضراً، كذلك يحي الله الموتى وذلك آيته في خلقه**»[(١)].

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ٥٦٠)، ووافقه الذهبي؛ وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (١/ ٧٥): رواه الطبراني في الكبير، ورجاله موثقون، وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة (ص٢٩٠) وضعفه الألباني.

وقد جاء حديث آخر من رواية لقيط ابن عامر ـ وهو أبو رزين راوي الحديث السابق ـ أنه سأل النبي ﷺ فقال: يا رسول الله كيف يجمعنا بعدما تمزقنا الرياح والبلى والسباع؟ قال: «**أنبئك مثل ذلك في آلاء الله ﷻ، الأرض أشرفت عليها وهي مدرة بالية، فقلت: لا تحيى أبداً، ثم أرسل ربك ﷻ عليها السماء فلم تلبث عليك إلا أياماً حتى أشرفت عليها وهي شربة واحدة، ولعمرو إلهك لهو أقدر على أن يجمعكم من الماء على أن يجمع نبات الأرض، فتخرجون من الأصواء إلى مصارعكم فتنظرون إليه وينظر إليكم...**»[1].

ومما قاله الإمام ابن القيم في شرحه للحديث: (فيه إثبات القياس في أدلة التوحيد والمعاد، والقرآن مملوء منه. وفيه أن حكم الشيء حكم نظيره، وأنه سبحانه إذا كان قادراً على شيء فكيف تعجز قدرته عن نظيره ومثله؟ فقد قرر الله سبحانه أدلة المعاد في كتابه أحسن تقرير وأبينه وأبلغه وأوصله إلى العقول والفطر، فأبى أعداؤه الجاحدون إلا تكذيباً له، وتعجيزاً له، وطعناً في حكمته تعالى عما يقولون علواً كبيراً)[2].

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٤/ ١٣)؛ وقال عنه الهيثمي في مجمع الزوائد (١٠/ ٣٤٠): (رواه عبد الله والطبراني بنحوه، وأحد طريقي عبد الله إسنادها متصل ورجالها ثقات، والإسناد الآخر وإسناد الطبراني مرسل عن عاصم بن لقيط إن لقيطا)؛ وأخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ٥٦٠) وقال: هذا حديث جامع في الباب صحيح الإسناد كلهم مدنيون ولم يخرجاه؛ وتعقبه الذهبي فضعف يعقوب بن محمد بن عيسى الزهري؛ وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة (ص٢٨٦)، وضعفه الألباني.
وقد عظم ابن القيم شأن هذا الحديث، ومما قاله فيه: (هذا حديث كبير جليل، تنادي جلالته وفخامته وعظمته على أنه قد خرج من مشكاة النبوة... رواه أئمة أهل السنة في كتبهم وتلقوه بالقبول، وقابلوه بالتسليم والانقياد، ولم يطعن أحد منهم فيه ولا في أحد من رواته).
ونقل عن ابن منده قوله فيه: (لم ينكره أحد ولم يتكلم في إسناده، بل رووه على سبيل القبول والتسليم، ولا ينكر هذا الحديث إلا جاحد أو جاهل أو مخالف للكتاب والسنة) (زاد المعاد: ٣/ ٦٧٧ ـ ٦٧٨). وانظر أيضاً: مختصر الصواعق (ص٣٩٤ ـ ٣٩٥).

(٢) زاد المعاد، لابن القيم (٣/ ٦٨١).

وأما الاستدلال على البعث بما يكون البعث أولى بالوجود منه فقد جاء كثيراً في كتاب الله تعالى.

ومن ذلك الاستدلال على البعث بالخلق الأول، وأن من خلق الإنسان ولم يكن شيئاً مذكوراً قادر على بعثه وإحيائه بعد موته، ومما ورد في ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا ﴿٦٦﴾ أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا ﴿٦٧﴾﴾ [مريم: ٦٦ ـ ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ [يس: ٧٨ ـ ٧٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [الواقعة: ٦٢]، وقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِىٍّ يُمْنَىٰ ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٣٨﴾ فَجَعَلَ مِنْهُ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ ﴿٣٩﴾ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ ﴿٤٠﴾﴾ [القيامة: ٣٦ ـ ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى . . .﴾ [الحج: ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ﴾ [الروم: ٢٧].

ومستند الدلالة في هذه الآيات هو القياس الضروري لبعث الناس بعد موتهم على خلقهم الأول، وأن من قدر على خلق الناس من العدم قادر على بعثهم بعد موتهم من باب أولى، وأنه إذا لم يمكن إنكار خلق الله للإنسان أولاً فإنه لا يمكن كذلك إنكار أن يبعثه حياة أخرى؛ لأن القادر على الخلق الأول لا يمكن أن يعجز عن الخلق الآخر، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ﴾ [الروم: ٢٧]، مع أن كلاً من البدء والإعادة عليه هين سبحانه.

وهذه الحجة قاطعة لكل شبهة، فإنه لا ينكر البعث إلا من أنكر

الخلق الأول، وإنكار الخلق الأول معارضة للضروريات، ولهذا أخبر تعالى أنه ليس لأحد شبهة في إنكار البعث مع هذه الحجة فقال تعالى: ﴿۞ قُلْ كُونُواْ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِى صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ قُلْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَرِيبًا ﴿٥١﴾﴾ [الإسراء: ٥٠ ـ ٥١].

فالمنكرون للبعث لما قامت عليهم الحجة بالخلق الأول سلموا وأذعنوا بإمكان البعث؛ لأن إنكار هذه الحجة مناقض لأمر ضروري وهو علمهم بأن الله هو الذي خلقهم أول مرة، فكيف لا يقدر على بعثهم حياة أخرى، فإما أن ينكروا البعث فيلزمهم إنكار أن الله هو الذي خلقهم أول مرة، وإما أن يقروا بالخلق الأول فيلزمهم التصديق بإمكان البعث، ولذا لم تبق لهم مع هذه الحجة أي شبهة، بل سألوا عن البعث متى يكون تسليماً منهم بإمكان وقوعه.

ولهذا كان إنكار البعث تكذيباً لله تعالى؛ لأن من أقر بأن الله هو الذي خلقه فكيف ينكر أن يبعثه إلا إذا كذب ما يعلم من نفسه أنه حق لا يمكن إنكاره، وعلى هذا المعنى جاء الحديث القدسي الذي فيه: «**قال الله تعالى: كذبني ابن آدم ولم يكن له ذلك، وشتمني ولم يكن له ذلك. فأما تكذيبه إياي فقوله: لن يعيدني كما بدأني، وليس أول الخلق بأهون علي من إعادته...**»[1].

ومن الاستدلال على البعث بقياس الأولى أيضاً الاستدلال بخلق الله للسموات والأرض مع عظم خلقهما على إمكان البعث بعد الموت وهو دون ذلك؛ لأن القادر على خلق العظيم قادر من باب أولى على ما دونه.

ومما ورد في ذلك قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ

(١) أخرجه البخاري (٤٩٧٤)؛ والنسائي (٢٠٧٨).

بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾﴾ [يس: ٨١]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْۦِىَ ٱلْمَوْتَىٰۚ بَلَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٣﴾﴾ [الأحقاف: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿۞ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَّا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى ٱلظَّٰلِمُونَ إِلَّا كُفُورًا ﴿٩٩﴾﴾ [الإسراء: ٩٩].

وبما تقدم من الدلالات على البعث يظهر استيفاء النصوص لأوجه الدلالة العقلية على إمكان البعث، سواء كان ذلك من جهة الاستناد إلى وقوع البعث في هذه الدنيا، وأن وقوعه يستلزم إمكانه، أو كان من جهة الاستناد إلى وجود نظيره لأن للنظير حكم نظيره، أو كان من جهة الاستناد إلى وجود ما يكون البعث أولى بالوجود منه. فلا يمكن الاستدلال بحجة عقلية على البعث إلا وقد جاءت بها النصوص على أتم وجه، وهذا يبين معنى ما تقرر من اشتمال النصوص على الدلالة العقلية في جميع مسائل الاعتقاد التي يمكن أن يستدل عليها بالعقل.

* * *

وأما الأصل الثاني وهو إثبات الجزاء والحساب الأخروي فهو مقتضى الإيمان بحكمة الله تعالى، وأنه لا يمكن أن يخلق الناس عبثاً ولا أن يتركهم سدى بلا جزاء ولا حساب. كما أن الجزاء والحساب هو مقتضى عدله تعالى.

فأما اقتضاء حكمته تعالى للجزاء والحساب فظاهر، وهو أن الله تعالى قد خلق السمٰوات والأرض وجميع المخلوقات بالحق، ولا يتحقق مقتضى خلقهم بالحق إلا بالجزاء والحساب، وإلا كان سبحانه قد خلقهم عبثاً، وهذا أمر لا يعتقده إلا من كفر بالله تعالى وبحكمته وخالف الحق الذي خلق له.

وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ ٱلنَّارِ ﴿٢٧﴾﴾ [ص: ٢٧]. وقرن تعالى بين خلق السمٰوات والأرض بالحق وبين الجزاء والحساب، فقال: ﴿وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الجاثية: ٢٢]. كما ذكر من صفات المؤمنين أنهم ينكرون أن تخلق السمٰوات والأرض باطلاً، كما في قوله تعالى في وصفهم ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١]، فسؤالهم الوقاية من النار بعد إثباتهم لخلق السمٰوات والأرض بالحق يقتضي التلازم بينهما، وأن طريق الوقاية من النار هي الاستقامة على الحق الذي خلق الله الناس عليه، وأن من خالف ذلك كان من أهل النار.

وفي معنى الآية يقول الإمام ابن جرير أي: (لم تخلق هذا عبثاً ولا لعباً، ولم تخلقه إلا لأمر عظيم من ثواب وعقاب ومحاسبة ومجازاة)[١].

ولهذا جعل الله نفي البعث قدحاً في حكمته تعالى فقال: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ ﴿١١٦﴾﴾ [المؤمنون: ١١٥ ـ ١١٦].

ودلالة الآية على إثبات التلازم بين إثبات المعاد وإثبات حكمته تعالى ظاهرة، لأن من نفى البعث واعتقد أن الناس يمكن أن يخلقوا عبثاً بلا جزاء ولا حساب لا بد أن يقدح في حكمته تعالى التي خلق الناس لها، ولهذا نزه الله نفسه عن هذا الظن الباطل في قوله تعالى: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ...﴾ الآية.

(١) جامع البيان، لابن جرير (٣/ ٢١٠).

قال الإمام ابن كثير في معنى ذلك: (أي: تقدس أن يخلق شيئاً عبثاً، فإنه الملك الحق المنزه عن ذلك)(١).

ومما جاء في اقتضاء اتصافه تعالى بالحكمة أن يجازي عباده قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٣٨﴾ فَجَعَلَ مِنْهُ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ ﴿٣٩﴾ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧيَ ٱلْمَوْتَىٰ ﴿٤٠﴾﴾ [القيامة: ٣٦ ـ ٤٠]، فقد دلت هذه الآيات على أن الله لا يمكن أن يترك الناس سدى، وهو إنما كان لازماً لأنه مقتضى حكمته تعالى، فحسبان نقيضه نفي للحكمة.

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن المقصود بتركه سدى ألا يؤمر ولا ينهى وذهب آخرون إلى أن المقصود ألا يبعث ولا يجازى(٢)، لكن الآية تعم الأمرين، فهو إنما يبعث ليجازى على عمله، والأمر والنهي يقتضي الجزاء، فهما متلازمان، وإن كان الأقرب إلى معنى الآية أن يترك سدى فلا يبعث بعد موته ولا يجازى على عمله، حيث ذكر في الآيات أحوال خلق الإنسان للاستدلال بها على البعث، ولهذا جاء السؤال عنه في قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧيَ ٱلْمَوْتَىٰ ﴿٤٠﴾﴾.

ومما جاء في بيان أن إثبات حكمة الله تعالى يقتضي إثبات الجزاء والحساب قوله تعالى: ﴿فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِٱلدِّينِ ﴿٧﴾ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَحْكَمِ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴿٨﴾﴾ [التين: ٧ ـ ٨]، فجعل التكذيب بالدين وهو الجزاء والحساب الأخروي مستلزماً لنفي حكمة الله تعالى في خلقه، وأن من أثبت حكمة الله تعالى لا بد أن يثبت الجزاء والحساب، ولهذا جاء السؤال على جهة الاستنكار لما يعلم بطلانه بالضرورة.

وأما اقتضاء عدله تعالى للجزاء الأخروي فيقوم على أساس أن هذه

---

(١) تفسير ابن كثير (٣/ ٢٦٩).
(٢) انظر: المرجع السابق (٤/ ٤٥٣).

الحياة الدنيا دار ابتلاء وامتحان، يقع فيها التفاوت بين العباد تفاوتاً عظيماً، فمنهم المؤمن ومنهم الكافر، كما يقع بينهم التظالم بحيث لا يمكن للمظلوم أن ينتصف لنفسه ممن ظلمه في كل حال، ومقتضى الحق والعدل أن يجازي كل إنسان بعمله، وأن ينتصف للمظلوم من الظالم، وإذا كان ذلك غير متحقق في هذه الحياة فلا بد من تحقق الجزاء والحساب بعد هذه الحياة.

وقد أنكر تعالى التسوية بين المؤمنين والكافرين في الجزاء، وجعل جزاء كل نفس بما كسبت، هو مقتضى الحق الذي خلقت له السمٰوات والأرض، فقال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾ وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الجاثية: ٢١ ـ ٢٢].

ومما يدل على هذا المعنى أيضاً قوله تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ [ص: ٢٨].

وقوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦].

ولأجل ما تقدم من ضرورة الجزاء الأخروي وكونه مقتضى العدل الإلهي علل الله مرجع الناس إليه بالمجازاة بالقسط، فقال تعالى: ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا ۖ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا ۚ إِنَّهُۥ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ بِٱلْقِسْطِ ۚ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ ﴿٤﴾﴾ [يونس: ٤].

يقول محمد رشيد رضا في بيان معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ بِٱلْقِسْطِ﴾: (هذا تعليل للإعادة؛ أي:

يعيده لأجل جزائهم، والقسط هو العدل، وقال الراغب النصيب من العدل؛ أي: ليجزيهم بعدله، وهو عبارة عن إعطاء كل عامل حقه من الثواب الذي جعله الله لعمله)[١].

والحاصل أن الحق الذي خلقت له السمٰوات والأرض لا يتحقق إلا بالعدل، وأن العدل إنما يتحقق بأن تجزى كل نفس بما كسبت، فلا يسوى بين المحسن والمسيء، ومقتضى ذلك العدل بين الناس في المظالم التي كانت بينهم في الحياة الدنيا.

وبذا يظهر أن النصوص قد اشتملت على الدلالة العقلية على ضرورة الجزاء والحساب، استناداً إلى أن ذلك هو مقتضى حكمة الله وعدله، وأنه لا يمكن إثبات ذلك لله إلا مع إثبات الجزاء الأخروي.

---

(١) تفسير المنار: محمد رشيد رضا (١١/ ٢٩٩).

فهرس المراجع

١ ـ **آراء أهل المدينة الفاضلة**، الفارابي، تحقيق وتعليق د. ألبير نصر نادر، دار المشرق، الطبعة الرابعة، بيروت.

٢ ـ **ابن سبعين وفلسفته الصوفية**، لأبي الوفاء التفتازاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، (١٩٧٣م).

٣ ـ **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، للزبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، للآمدي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٠١هـ).

٥ ـ **إحياء علوم الدين**، لأبي حامد الغزالي، دار الندوة الجديدة، بيروت.

٦ ـ **الأخلاق عند كانت**، د. عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، (١٩٧٩م).

٧ ـ **الأخلاق النظرية**، د. عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، (١٩٧٦م).

٨ ـ **الأربعين في أصول الدين**، للرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، تحقيق. د. أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى، (١٤٠٦هـ).

٩ ـ **أرسطو عند العرب**، دراسة نصوص غير منشورة، د. عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، (١٩٧٨م).

١٠ ـ **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، للجويني، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م).

١١ ـ **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، لأبي السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٢ ـ **أساس البلاغة**، للزمخشري، تحقيق: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، (١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م).
١٣ ـ **أساس التقديس**، للفخر الرازي، تحقيق، د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م).
١٤ ـ **الاستقامة**، لابن تيمية، تحقيق، د. محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م).
١٥ ـ **الاستقراء ومنهج البحث العلمي**، د. محمود زيدان، مؤسسة شباب الجامعة، مصر، الطبعة الرابعة، (١٩٨٠م).
١٦ ـ **الأسس الفلسفية للعلمانية**، عادل ظاهر، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، (١٩٩٣م).
١٧ ـ **الأسس المنطقية للاستقراء**، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة (١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م).
١٨ ـ **الإسلام يتحدى**، مدخل علمي إلى الإيمان، وحيد الدين خان، ترجمة: ظفر الإسلام خان، مراجعة: د. عبد الصبور شاهين، دار البحوث العلمية، الطبعة الثالثة (١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م).
١٩ ـ **الإشارات والتنبيهات**، لابن سينا، مع شرح الطوسي، تحقيق، د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة.
٢٠ ـ **أصول الإسلام**، للشيخ محمد عبده، ضمن: الإسلام دين العلم والمدنية، دراسة، د. عاطف العراقي، سينا للنشر.
٢١ ـ **أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين السهروردي**، د. محمد علي أبو ريان، دار المعرفة العلمية، مصر، (١٩٨٧م).
٢٢ ـ **أصول الدين**، لعبد القاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م).
٢٣ ـ **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، مطبعة المدني، (١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٧م).
٢٤ ـ **الاعتصام**، للشاطبي، دار المعرفة، بيروت، (١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م).
٢٥ ـ **الأعلام**، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة، (١٩٨٠م).

٢٦ ـ **أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري**، للخطابي، تحقيق، د. محمد بن سعد بن عبد الرحمٰن آل سعود، طبع معهد البحوث وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م).

٢٧ ـ **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، لابن القيم، مراجعة وتعليق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، (١٩٧٣م).

٢٨ ـ **الاقتصاد في الاعتقاد**، لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م).

٢٩ ـ **إقتضاء الصراط المستقيم**، لابن تيمية، تحقيق، د. ناصر العقل، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، (١٤٠٤هـ).

٣٠ ـ **اقرأ وربك الأكرم**، جودت سعيد، الطبعة الأولى، (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م).

٣١ ـ **إمانويل كنت**، د. عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، (١٩٧٧م).

٣٢ ـ **الأم**، للشافعي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م).

٣٣ ـ **الإنصاف**، للباقلاني، تعليق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث.

٣٤ ـ **باركلي**، د. يحيى هريدي، دار المعارف، مصر، سلسلة نوابغ الفكر الغربي.

٣٥ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**، للزركشي، أشرفت على طبعه وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م).

٣٦ ـ **البداية والنهاية**، لابن كثير، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، (١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م).

٣٧ ـ **البصائر النصيرية في علم المنطق**، لزين الدين عمر بن سهلان الساوي، وبهامشه تعليقات الشيخ محمد عبده، تقديم وتعليق، د. رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، (١٩٩٣م).

٣٨ ـ **بغية المرتاد**، لابن تيمية، تحقيق، د. موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م).

٣٩ ـ **بيان تلبيس الجهمية**، لابن تيمية، تصحيح وتكميل: محمد بن عبد الرحمٰن بن قاسم، (١٣٩٢هـ).

٤٠ ـ **البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات**، للباقلاني، تحقيق: مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، (١٩٥٨م).
٤١ ـ **التأملات في الفلسفة الأولى**، ديكارت، ترجمة، د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو، مصر، (١٩٥١م).
٤٢ ـ **التاريخ العام**، كانت، ترجمة، د. عبد الرحمٰن بدوي، ضمن كتاب «النقد التاريخي»، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة (١٩٧٧م).
٤٣ ـ **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.
٤٤ ـ **تاريخ الفلسفة الحديثة**، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.
٤٥ ـ **تاريخ الفلسفة الغربية**، برتراند رسل، الجزء الأول، ترجمة: زكي نجيب محمود، الطبعة الثالثة، (١٩٧٨م).
٤٦ ـ **تاريخ الفلسفة اليونانية**، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.
٤٧ ـ **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، لأبي المعين النسفي، تحقيق: كلود سلامة، الطبعة الأولى (١٩٩٠م)، دمشق.
٤٨ ـ **تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية**، للكاتبي، بحاشية الجرجاني، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر.
٤٩ ـ **التدمرية**، لابن تيمية، تحقيق، د. محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الثالثة (١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م).
٥٠ ـ **تراث الإنسانية**، سلسلة تتناول بالتعريف والتلخيص أهم الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية، أصدرتها وزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر.
٥١ ـ **التسعينية**، لابن تيمية، وهي المجلد الخامس من الفتاوى الكبرى، أشرف عليها الشيخ حسنين مخلوف، دار المعرفة، بيروت.
٥٢ ـ **التعريفات**، للجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م).
٥٣ ـ **التعليقات**، لابن سينا، تحقيق، د. عبد الرحمٰن بدوي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، (١٩٧٣م).
٥٤ ـ **تفسير ابن كثير**، دار الفكر، بيروت (١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م).

٥٥ ـ **تفسير المنار**، محمد رشيد رضا، دار الفكر، بيروت.

٥٦ ـ **التفكير الفلسفي الإسلامي**، د. سليمان دنيا، مكتبة الخانجي، مصر، الطبعة الأولى (١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م).

٥٧ ـ **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه**، لابن حزم، تحقيق، د. إحسان عباس، بيروت، (١٩٥٩م).

٥٨ ـ **تلخيص منطق أرسطو**، لابن رشد، تحقيق، د. جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى (١٩٩٢م).

٥٩ ـ **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، ابن عبد البر، طبع تحت إشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب.

٦٠ ـ **التمهيد**، للباقلاني، تحقيق: محمود الخضيري ومحمد أبو ريدة، دار الفكر العربي.

٦١ ـ **تهافت التهافت**، لابن رشد، تحقيق، د. محمد العريبي، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى (١٩٩٣م).

٦٢ ـ **تهافت الفلاسفة**، للغزالي، تحقيق، د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة السابعة، (١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م).

٦٣ ـ **تهذيب اللغة**، للأزهري، تحقيق: عبد السلام هارون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، مصر، (١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م).

٦٤ ـ **التوحيد**، لأبي منصور الماتريدي، تحقيق: فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت.

٦٥ ـ **تيسير الكريم الرحمٰن في تفسير كلام المنان**، عبد الرحمٰن السعدي، أشرف عليه: محمد زهري النجار، المؤسسة السعيدية، الرياض.

٦٦ ـ **جامع الأصول في أحاديث الرسول**، لابن الأثير الجزري، تحقيق وتخريج، عبد القادر الأرناؤوط، الطبعة الأولى (١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م).

٦٧ ـ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، لابن جرير، دار الفكر، بيروت، (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م).

٦٨ ـ **جامع بيان العلم وفضله**، لابن عبد البر، دار الفكر، بيروت.

٦٩ ـ **جامع العلوم والحكم**، لابن رجب، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الرابعة (١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م).

٧٠ ـ **الجامع لأحكام القرآن**، للقرطبي، تصحيح: أحمد البردوني، الطبعة الثاني، (١٣٧٢هـ).

٧١ ـ **الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي**، د. محمد البهي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، مصر، الطبعة الرابعة (١٩٦٧م).

٧٢ ـ **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، لابن تيمية، مطابع المجد التجارية.

٧٣ ـ **حاشية تحرير القواعد المنطقية**، للجرجاني، دار إحياء الكتاب العربي، عيسى البابي الحلبي، مصر.

٧٤ ـ **حاشية السعد على شرح العضد لمختصر المنتهى**، لابن الحاجب، تصحيح شعبان محمد اسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، (١٣٦٣هـ).

٧٥ ـ **دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة**، موريس بوكاي، دار المعارف، مصر، الطبعة الرابعة (١٩٧٧م).

٧٦ ـ **درء تعارض العقل والنقل**، لابن تيمية، تحقيق، د. محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م).

٧٧ ـ **دلائل النبوة**، لأبي نعيم، طبع دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الطبعة الثانية.

٧٨ ـ **ديكارت**، د. عثمان أمين، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الرابعة (١٩٥٧م).

٧٩ ـ **ديفد هيوم**، د. زكي نجيب محمود، دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، (١٩٥٨م).

٨٠ ـ **الدين في مواجهة العلم**، وحيد الدين خان، ترجمة: ظفر الإسلام خان، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثالثة (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م).

٨١ ـ **الرد على الجهمية**، للإمام أحمد، ضمن «عقائد السلف» تحقيق: علي سامي النشار وعمار الطالبي، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر (١٩٧١م).

٨٢ ـ **الرد على المنطقيين**، لابن تيمية، دار المعرفة، بيروت، مصورة عن طبعة إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان.

٨٣ ـ **الرد على من أنكر الحرف والصوت**، لأبي نصر السجزي، تحقيق: محمد باكريم، دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى (١٤١٤هـ).

٨٤ ـ **الرسالة**، للشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، (١٣٥٨هـ ـ ١٩٣٩م).

٨٥ ـ **رسالة التوحيد**، محمد عبده، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة الثالثة (١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م).
٨٦ ـ **الرسالة القشيرية**، للقشيري، تحقيق، د. عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، مصر.
٨٧ ـ **الروح**، لابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م).
٨٨ ـ **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، للألوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٨٩ ـ **روجيه جارودي من الإلحاد إلى الإيمان**، لقاءات ومحاضرات، إعداد. رامي كلاوي، دار قتيبة، بيروت، الطبعة الأولى (١٩٩٠م).
٩٠ ـ **روجيه جارودي والمشكلة الدينية**، محسن الميلي، دار قتيبة، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م).
٩١ ـ **زاد المسير في علم التفسير**، لابن الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، (١٤٠٤هـ).
٩٢ ـ **زاد المعاد في هدي خير العباد**، لابن القيم، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، (١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م).
٩٣ ـ **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، للألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م).
٩٤ ـ **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، للألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الخامسة، (١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م).
٩٥ ـ **سنن ابن ماجه**، تحقيق وترقيم، محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة العلمية، بيروت.
٩٦ ـ **سنن أبي داود**، ومعه «**معالم السنن**» للخطابي، إعداد وتعليق: عزت الدعاس، نشر: محمد رفيق السيد، الطبعة الأولى (١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٩م).
٩٧ ـ **سنن الترمذي «الجامع الصحيح»** تحقيق: أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي ويوسف الحوت، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة.
٩٨ ـ **سنن النسائي**، بشرح السيوطي وحاشية السندي وترقيم عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية، (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م).

٩٩ ـ **السنة،** لابن أبي عاصم، ومعه «ظلال الجنة في تخريج السنة» للألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م).
١٠٠ ـ **السنة،** لعبد الله بن الإمام أحمد، تحقيق، د. محمد القحطاني، دار ابن القيم، الدمام، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م).
١٠١ ـ **سير أعلام النبلاء،** للذهبي، أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة (١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م).
١٠٢ ـ **السيرة النبوية،** لابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، (١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م).
١٠٣ ـ **السيرة النبوية،** للذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٠٤ ـ **السيرة النبوية الصحيحة،** د. أكرم ضياء العمري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الخامسة (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م).
١٠٥ ـ **الشامل في أصول الدين،** للجويني، تحقيق: هلموت كلوبفر، دار العرب للبستاني، القاهرة، (١٩٨٨م).
١٠٦ ـ **شذرات الذهب،** لابن العماد الحنبلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٠٧ ـ **شرح أصول اعتقاد أهل السنة،** لأبي القاسم اللالكائي، تحقيق، د. أحمد سعد حمدان، دار طيبة، الرياض.
١٠٨ ـ **شرح الإرشاد،** لأبي بكر بن ميمون، تحقيق، د. أحمد حجازي السقا، مطبعة دار التضامن، مصر، الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م).
١٠٩ ـ **شرح العقيدة الأصفهانية،** لابن تيمية، تقديم: حسنين مخلوف، دار الكتب الحديثة، مصر.
١١٠ ـ **شرح الأصول الخمسة،** للقاضي عبد الجبار، تحقيق، د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى (١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م).
١١١ ـ **شرح البرهان لأرسطو،** ابن رشد، تحقيق، د. عبد الرحمٰن بدوي، الطبعة الأولى، (١٤٠٥هـ)، عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت.
١١٢ ـ **شرح جوهرة التوحيد،** إبراهيم الباجوري، أخرجه: محمد أديب الكيلاني وعبد الكريم تتان، سنة (١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م).

١١٣ ـ **شرح صحيح مسلم**، للنووي، دار الفكر، بيروت.
١١٤ ـ **شرح العضد على مختصر المنتهى**، لابن الحاجب، تصحيح: شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، (١٣٦٣هـ).
١١٥ ـ **شرح العقائد العضدية**، جلال الدين الدواني، بتعليقات الشيخ محمد عبده، وهو المطبوع تحت عنوان «محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» تحقيق، د. سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، سنة (١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م).
١١٦ ـ **شرح العقيدة الطحاوية**، لابن أبي العز الحنفي، تحقيق وتخريج د. عبد الله التركي وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، (١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م).
١١٧ ـ **شرح السنوسية الكبرى**، لأبي عبد الله السنوسي، تحقيق، عبد الفتاح عبد الله بركة، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٢هـ).
١١٨ ـ **شرح المقاصد**، للتفتازاني، تحقيق، د. عبد الرحمٰن عميره، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م).
١١٩ ـ **شرح المواقف في علم الكلام**، للجرجاني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م).
١٢٠ ـ **الشفاء**، لابن سينا، تحقيق، د. جورج قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م).
١٢١ ـ **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، لابن القيم، تحقيق: مصطفى الشلبي، مكتبة السوادي، جدة، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م).
١٢٢ ـ **الصحاح**، للجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي، مصر.
١٢٣ ـ **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق وتخريج، د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، (١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م).
١٢٤ ـ **صحيح مسلم، تحقيق وترقيم**، محمد فؤاد عبد الباقي، (١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م).
١٢٥ ـ **الصفدية**، لابن تيمية، تحقيق، د. محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية (١٤٠٦هـ).

١٢٦ ـ **الصلة بين التصوف والتشيع**، كامل مصطفى الشيبي، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية.

١٢٧ ـ **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، لابن القيم، تحقيق، د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ).

١٢٨ ـ **الطبقات الكبرى**، للشعراني، مكتبة محمد علي صبيح، مصر.

١٢٩ ـ **طريق الفيلسوف**، جان فال، ترجمة: أحمد حمدي محمود، مطابع سجل العرب، القاهرة.

١٣٠ ـ **الظاهرة القرآنية**، مالك بن نبي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر.

١٣١ ـ **العدة في أصول الفقه**، لأبي يعلى، تحقيق: أحمد علي سير المباركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، (١٤٠٠هـ).

١٣٢ ـ **العقل والوجود**، يوسف كرم، دار المعارف، مصر، (١٩٦٤م).

١٣٣ ـ **العلم الشامخ**، للمقبلي، مكتبة دار البيان، دمشق.

١٣٤ ـ **علم النفس**، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثالثة، (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م).

١٣٥ ـ **العلم يدعو للإيمان**، كريسي موريسون، ترجمة: محمد صالح الفلكي، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى (١٩٨٦م).

١٣٦ ـ **العلو للعلي الغفار**، للذهبي، صححه: عبد الرحمٰن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، الطبعة الثانية (١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م).

١٣٧ ـ **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، للإمام العيني، إدارة الطباعة المنيرية، مصر.

١٣٨ ـ **عوارف المعارف**، لشهاب الدين عمر السهروردي، مكتبة القاهرة، (١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م).

١٣٩ ـ **العواصم من القواصم**، لأبي بكر بن العربي، ضمن (آراء أبي بكر العربي...) لعمار الطالبي، دار الثقافة الدوحة، الطبعة الأولى (١٤١٣هـ).

١٤٠ ـ **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، لابن أبي أصيبعة، تحقيق: نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت، (١٩٦٥م).

١٤١ ـ **غاية المرام في علم الكلام**، للآمدي، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، (١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م).
١٤٢ ـ **فتح الباري، شرح صحيح البخاري**، لابن حجر، تعليق الشيخ عبد العزيز بن باز، وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
١٤٣ ـ **فتح القدير**، للشوكاني، دار المعرفة، بيروت.
١٤٤ ـ **فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية**، محمد صالح الزركان، دار الفكر.
١٤٥ ـ **الفرق بين الفرق**، للبغدادي، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت.
١٤٦ ـ **الفروق في اللغة**، لأبي هلال العسكري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى (١٣٩٣هـ).
١٤٧ ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، لابن حزم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، (١٣٩٥هـ).
١٤٨ ـ **فقه السيرة**، محمد الغزالي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، (١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م).
١٤٩ ـ **فلسفة برتراند رسل**، د. محمد مهران، دار المعارف، الطبعة الثالثة (١٩٨٦م).
١٥٠ ـ **الفلسفة الحديثة، عرض نقدي**، د. كريم متى، منشورات جامعة قاريوس، بنغازي، الطبعة الثانية (١٩٨٨م).
١٥١ ـ **فلسفة ديكارت ومنهجه، نظرة تحليلية ونقدية**، د. مهدي فضل الله، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية (١٩٨٦م).
١٥٢ ـ **فلسفة العلوم (المشكلات المعرفية)**، د. ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م).
١٥٣ ـ **في ظلال القرآن**، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثامنة (١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م).
١٥٤ ـ **قصة عقل**، د. زكي نجيب محمود، دار الشروق.
١٥٥ ـ **قصة الفلسفة الحديثة**، د. زكي نجيب محمود، وأحمد أمين، مكتبة النهضة الحديثة، مصر، الطبعة السادسة (١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٣م).

١٥٦ ـ **كانت، أو الفلسفة النقدية**، زكريا إبراهيم، دار مصر للطباعة (١٩٦٣م).
١٥٧ ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، للزمخشري، دار المعرفة، بيروت.
١٥٨ ـ **الكشف عن مناهج الأدلة**، لابن رشد، ضمن «فلسفة ابن رشد»، دار العلم للجميع، الطبعة الثانية (١٣٥٣هـ ـ ١٩٣٥م).
١٥٩ ـ **الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، للكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م).
١٦٠ ـ **لسان العرب**، لابن منظور، دار صادر، بيروت.
١٦١ ـ **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، للجويني، تحقيق، د. فوقية حسين محمود، عالم الكتب، الطبعة الثانية (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م).
١٦٢ ـ **ما هي الأبستمولوجيا**، د. محمد وقيدي، دار الحداثة، الطبعة الأولى (١٩٨٣م).
١٦٣ ـ **المباحث المشرقية**، للرازي، تحقيق: محمد المستعصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى (١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م).
١٦٤ ـ **مجمع الزوائد**، للهيثمي، دار الريان للتراث، القاهرة، (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م).
١٦٥ ـ **مجموع فتاوى ابن تيمية**، جمع وترتيب عبد الرحمٰن بن قاسم وابنه محمد، مطابع الرياض، الطبعة الأولى (١٣٨١هـ).
١٦٦ ـ **محاسن التأويل**، للقاسمي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية (١٣٩٨هـ).
١٦٧ ـ **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، للرازي، راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م).
١٦٨ ـ **المحصول في علم أصول الفقه**، للرازي، تحقيق، د. طه جابر فياض العلواني، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى (١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م).
١٦٩ ـ **محمد في الكتاب المقدس**، عبد الأحد داود، ترجمة: فهمي شما، دار الضياء، الأردن، الطبعة الثانية (١٤٠٥هـ).
١٧٠ ـ **مختصر الصواعق المرسلة**، للموصلي، دار الندوة الجديدة، بيروت، (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م).

١٧١ ـ **مختصر المنتهى**، لابن الحاجب، بشرح العضد، تصحيح: شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، (١٣٦٣هـ).

١٧٢ ـ **مدارج السالكين**، لابن القيم، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، (١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م).

١٧٣ ـ **مدخل إلى فلسفة العلوم**، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة (١٩٩٤م).

١٧٤ ـ **مدخل إلى الميتافيزيقيا**، د. عزمي إسلام، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، الطبعة الأولى (١٩٧٧م).

١٧٥ ـ **مدخل جديد إلى الفلسفة**، د. عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية (١٩٧٨م).

١٧٦ ـ **مذاهب الإسلاميين**، د. عبد الرحمٰن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة (١٩٨٣م).

١٧٧ ـ **مذكرة أصول الفقه**، للشيخ الشنقيطي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.

١٧٨ ـ **المسائل الرئيسية في الفلسفة**، «أ، ج، آير» ترجمة، د. محمود زيدان، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م).

١٧٩ ـ **المستدرك على الصحيحين**، للحاكم، دار المعرفة، بيروت.

١٨٠ ـ **المستصفى من علم الأصول**، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، مصر (١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م).

١٨١ ـ **مسند الإمام أحمد**، دار صادر، بيروت.

١٨٢ ـ **مشكلات الفلسفة**، د. ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م).

١٨٣ ـ **المطالب العالية من العلم الإلهي**، للرازي، تحقيق، د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م).

١٨٤ ـ **معالم التنزيل**، للبغوي، تحقيق: خالد العك ومروان سوار، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ).

١٨٥ ـ **معاني القرآن**، للفراء، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية (١٩٨٠م).

١٨٦ ـ **معجم البلدان**، لياقوت الحموي، دار الكتاب العربي، بيروت.

١٨٧ ـ **المعجم الفلسفي**، د. جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت.

١٨٨ ـ **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م).

١٨٩ ـ **معجم مقاييس اللغة**، لابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية، إيران.

١٩٠ ـ **معيار العلم في فن المنطق**، لأبي حامد الغزالي، تقديم وتعليق، د. علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى (١٩٩٣م).

١٩١ ـ **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، للقاضي عبد الجبار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

١٩٢ ـ **مفاتيح الغيب**، للرازي، دار الفكر، بيروت (١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م).

١٩٣ ـ **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، لابن القيم، دار نجد، الرياض، (١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م).

١٩٤ ـ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، لأبي الحسن الأشعري، تصحيح: هلموت ريتر، دار فرانز شتاينر، الطبعة الثالثة (١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م).

١٩٥ ـ **مقدمة ابن خلدون**، دار ومكتبة الهلال، بيروت (١٩٨٣م).

١٩٦ ـ **الملل والنحل**، للشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، (١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م).

١٩٧ ـ **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، د. علي سامي النشار، دار النهضة العربية، بيروت (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م).

١٩٨ ـ **المنطق الحديث ومناهج البحث العلمي**، د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة.

١٩٩ ـ **المنطق الرمزي**، نشأته وتطوره، د. محمود فهمي زيدان، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، (١٩٨٩م).

٢٠٠ ـ **المنطق الرياضي، ضمن «فلسفة العلوم»** د. ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م).

٢٠١ ـ **المنطق الصوري والرياضي**، د. عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الرابعة، (١٩٧٧م).

٢٠٢ ـ **المنطق الوضعي**، د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة السادسة (١٩٨١م).

٢٠٣ ـ **المنقذ من الضلال**، لأبي حامد الغزالي، تحقيق، د. جميل صليبا، د. كامل عياد، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الحادية عشرة (١٩٨٣م).
٢٠٤ ـ **منهاج السنة النبوية**، لابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م).
٢٠٥ ـ **الموافقات في أصول الشريعة**، للشاطبي، تصحيح: محمد عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.
٢٠٦ ـ **المواقف في علم الكلام**، للإيجي، عالم الكتب، بيروت.
٢٠٧ ـ **موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب**، روني إيلي ألفا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م).
٢٠٨ ـ **الموسوعة العربية العالمية**، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ).
٢٠٩ ـ **موسوعة الفلسفة**، د. عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى (١٩٨٤م).
٢١٠ ـ **الموسوعة الفلسفية العربية**، صادرة عن: معهد الإنماء العربي، رئيس التحرير معن زيادة، الطبعة الأولى (١٩٨٦م).
٢١١ ـ **الموسوعة الفلسفية**، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، بإشراف: م، روزنتال، ب، يودين، ترجمة: سمير أكرم، دار الطليعة، بيروت، الطبعة السادسة (١٩٨٧م).
٢١٢ ـ **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، الشيخ مصطفى صبري، دار إحياء التراث العربي، بيروت (١٤٠١هـ).
٢١٣ ـ **موقف من الميتافيزيقيا**، د. زكي نجيب محمود، دار الشروق، الطبعة الثانية، (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م).
٢١٤ ـ **النبوات**، لابن تيمية، تحقيق، د. محمد عبد الرحمٰن عوض، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م).
٢١٥ ـ **النجاة**، لابن سينا، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الثانية (١٣٥٧هـ).
٢١٦ ـ **نحو فلسفة علمية**، د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، (١٩٥٨م).
٢١٧ ـ **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية**، حسين مروّه، دار الفارابي، بيروت، الطبعة السادسة (١٩٨٨م).

٢١٨ ـ **نزهة النظر شرح نخبة الفكر**، لابن حجر، مؤسسة ومكتبة الخافقين، دمشق، (١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م).

٢١٩ ـ **نشأة الفلسفة العلمية**، هانز ريشنباخ، ترجمة، د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية.

٢٢٠ ـ **النظرية المادية في المعرفة**، روجيه جارودي، ترجمة: إبراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر، سلسلة «مصادر الاشتراكية العلمية».

٢٢١ ـ **نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين**، د. محمود زيدان، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى (١٩٨٩م).

٢٢٢ ـ **نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان**، د. فؤاد زكريا، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

٢٢٣ ـ **نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظر إلى النبوة**، د. إبراهيم هلال، دار النهضة العربية، مصر، (١٩٧٧م).

٢٢٤ ـ **نظرية المعرفة العلمية (الأبستمولوجيا)**، روبير بلانشيه، ترجمة، د. حسن عبد الحميد، مطبوعات جامعة الكويت، (١٩٨٦م).

٢٢٥ ـ **نقد العقل المجرد**، كانت، ترجمة: أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية، بيروت، (١٩٦٥م).

٢٢٦ ـ **نهاية الأقدام في علم الكلام**، للشهرستاني، صححه: الفرد جيوم، ليدن.

٢٢٧ ـ **النهاية في غريب الحديث**، لابن الأثير، تحقيق، محمود الطناحي وطاهر الزوادي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى (١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٣م).

٢٢٨ ـ **هياكل النور**، للسهروردي المقتول، تحقيق، د. محمد أبو ريان، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة الأولى (١٣٧٧هـ).

٢٢٩ ـ **الوحي المحمدي**، محمد رشيد رضا، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة التاسعة، (١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م).

٢٣٠ ـ **اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر**، للشعراني، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر (١٣٧٨هـ).

فهرس الموضوعات

الموضوع | الصفحة

الباب الثاني
المعرفة الفطرية ومجالاتها

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

د. عبد الله بن محمد القرني

المعرفة في الإسلام

مصادرها ومجالاتها

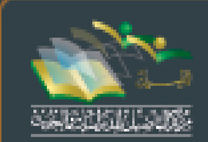
مما يستوجب تأصيل المعرفة ومنهج الاستدلال في الإسلام: ما حصل من الانحراف في الفكر الإسلامي؛ نتيجة الخلاف حول مصدر التلقي، وما نشأ عن ذلك من إحداث مناهج بدعية في الاستدلال معارضة لمنهج الاستدلال في الإسلام، بفعل اتجاهات مختلفة، يمكن إجمالها في ثلاثة اتجاهات، هي الاتجاه الفلسفي والاتجاه الكلامي والاتجاه الصوفي.

والأصل الجامع لهذه الاتجاهات على اختلافها هو انحرافها في مصدر التلقي، مع دخولها في مسمى الفكر الإسلامي، مما يقتضي بالضرورة تأصيل منهج الاستدلال الحق، والكشف عن تناقض هذه الاتجاهات وما يلزم عنها من لوازم باطلة.

ومما يستوجب تأصيل المعرفة ومنهج الاستدلال في الإسلام أن الاتجاه الوضعي المعارض لحقائق الدين هو المنهج السائد في هذا العصر في المذاهب الفلسفية ونظريات ما يسمى بالعلوم الإنسانية، إذ أنها قد نشأت في ظروف خاصة، حين فزع الناس من التفسير الديني القائم على الكتب المحرفة المشتمل على ما ينافي الضرورة العقلية. قد دخلت إلى العالم الإسلامي على أيدي مفكرين ومربين، تلقوها وطبقوها دون وعي بحقيقة الإسلام، أو حقيقة ما تتضمنه تلك النظريات من المصادمة للثوابت الشرعية، وإنما يتحقق تأصيل المعرفة ومنهج الاستدلال في الإسلام بالكشف عن أصول تلك المذاهب والنظريات ونقدها.

ومما يستوجب تأصيل المعرفة في الإسلام أن الغالب على ما أصبح يعرف بأسلمه المعرفة وأسلمة العلوم هو الاهتمام بالجانب النقدي للمذاهب والنظريات المخالفة.

ومع أهمية هذا الجانب إلا إنه لا يمكن أن يحقق الهدف منه مالم يؤسس على تصور متكامل لطبيعة المعرفة في الإسلام ومصادرها ومجالاتها. إذ إنه لا يكفي الاعتراض الجزئي على مذاهب ونظريات لها أصولها وأهدافها، بل لا بد قبل ذلك من التأصيل للمعرفة في الإسلام، ومواجهة تلك المذاهب بتصور متكامل هو الأساس والشرط الضروري للنقد التفصيلي.



المملكة العربية السعودية - ص.ب ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥
هاتف : ٦٢٨٨٦٨٥ ٢ (٩٦٦+) فاكس : ٢٧١٨٢٣٠ ٢ (٩٦٦+)
www.taseel.org